

تأليف

الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي
٥٤٣ - ٦٠٦هـ

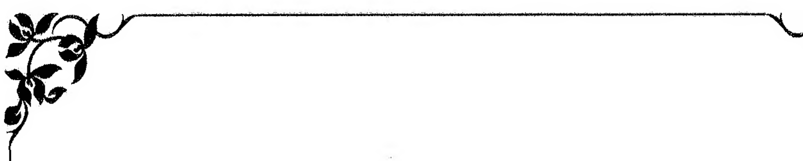
عني بتحقيقه

الدكتور سعيد عبد اللطيف فودة

الجزء الثاني



بسم الله الرحمن الرحيم




[تتمة الأصل الخامس في بيان كونه تعالى قادراً]






تأليف

الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي

٥٤٣ - ٦٠٦هـ

عُني بتحقيقه

الدكتور سعيد عبد اللطيف فودة

الجزء الثاني



بيروت لبنان

القسم الثاني: في الردّ على من خالف اقتدار الله تعالى على كل الممكنات من المسلمين

وفيه فصولٌ عشرة[١]:

الفصل الأول: في أن القبيح هل يصح أن يكون مقدوراً لله تعالى؟

ذهب النظّامُ إلى أنّ القبائحَ لا يصح أن تكون مقدورةً لله تعالى، وأهلُ السُّنة يوافقونه على هذا الإطلاق وإن كان الخلاف باقياً بينهما من حيث المعنى؛ فإنّ النظّامَ يريد به أنّ اللهَ تعالى غيرُ قادر على خلق الجهل والكذب والألم الذي لا يكون مسبوقاً بجناية[٢] ولا يكون ملحوقاً بعِوَض، وأمّا أهلُ السنّة فإنهم اتفقوا على أنّ الله تعالى قادرٌ على هذه الأشياء وموجدٌ لها، ولكن إيجادُه[٣] تعالى لها غيُر قبيح أصلًا، كما أنّ الحسنَ والقبحَ لا يثبت عندهم[٤] إلا بالسمع.

وذهب[٥] أكثرُ المعتزلة إلى أن الله تعالى قادرٌ على القبائح، وأنّ صدورَها منه تعالى غيرُ محال، وأما أبو الهذيل[٦] وأبو الحسين فهما[٧] ذهبا إلى أنّ صدورَ القبيح منه

---

(١) ب، ج: «عشرة فصول».

(٢) ب، ج: «بالجناية».

(٣) ب، ج: «ايجاد الله».

(٤) ب، ج: «عندهم لا يثبت».

(٥) ب، ج: «بالسمع. وقد ذهب».

(٦) هو رأس المعتزلة أبو الهذيل محمد بن الهذيل البصري العلاف (١٣٥-٢٣٥ هـ) صاحب التصانيف، كان حسن الجدل، قوي الحجة، سريع الخاطر، له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات، وله كتب كثيرة، منها كتاب سمّاه (ميلاس) على اسم مجوسي أسلم على يده.
ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٠: ٥٤٢)، «الوافي بالوفيات» للصفدي (٥: ١٠٧).

(٧) ب: «فيها».

تعالى ممكنٌ بالنظر إلى كونه قادراً، محالٌ بالنظر إلى الداعي؛ لأنّ الفعلَ إنما يصدر عن الفاعل بالداعي، والداعي إلى فعل القبيح محالٌ في حقّه تعالى، فيستحيل صدورُ القبيح منه نظراً إلى هذه الجهة، والمعتمدُ في إبطال مذهب النظّام أن هذه الأشياءَ ممكنة، وكل ممكن فإنه يكون مقدوراً لله تعالى.

وأمّا المعتزلةُ فإنهم قالوا: الذي يدلُّ على قدرته تعالى على الظلم أنه لا نزاع في أنه تعالى قادرٌ على تعذيب المجرم فذلك التعذيبُ لماهيّةٍ مقدورِ الله تعالى، وحقيقةُ ذلك التعذيب لا يتوقف على سبق الجُرم؛ لأنّ الواحدَ منّا[١] يمكنه تعذيبه من غير سابقة ذلك الجرم، فإذن اللهُ تعالى قادرٌ على عذابٍ غيرِ مشروط في ذاته بسابقةِ الجُرم، فوجب أن يكون قادراً عليه من غير سابقة ذلك الجرم.

وأمّا الذي يدلّ على قدرته تعالى على الكذب أنه تعالى قادرٌ على أن يقول: العالم ليس بقديم، والتلفظ بلفظة «العالم» مع لفظة «القديم» لا يتوقف على التلفظ بلفظة «ليس»؛ لأنه يمكننا[٢] أن نتلفظ[٣] بهما من غير التلفظ بلفظ «ليس»، وكل مَن قَدِرَ على مجموعِ أمورٍ لا يكون البعضُ منها مشروطاً بالبعض وجب أن يكونَ قادراً على كل واحد منها عند عدم الآخر، وذلك يقتضي أن يكون الباري تعالى قادراً على أن يقول: العالم قديم، وذلك كذب، فثبت أنه تعالى قادر على الكذب.

وأمّا الذي يدلّ على قدرة الله[٤] تعالى على خلق الجهل فلأنه[٥] قادرٌ على خلق

---

(١) ب: «منها».

(٢) ج: «يمكنا».

(٣) ج: «يتلفظ».

(٤) ب، ج: «قدرته».

(٥) ب، ج: «أنه تعالى».

العلم، والقادر على الشيء[1] لا بدّ وأن يكون قادراً على ضدِّه، فإذن يلزم أن يكونَ الباري تعالى قادراً على الجهل.

هذا أجودُ[2] كلماتهم في هذه المسألة، وهي ضعيفة:

أمّا الأول: فلأنّ المعتزلةَ سلَّموا أنّ تعذيبَ المجرم امتازَ عن تعذيب البريء بالوجه الذي لأجله كان الأولُ حسناً والثاني قبيحاً، وإذا كان كذلك فلمَ لا يجوز أن يكون ذلك الوجهُ أو وجهٌ آخر غيرَ معلوم لنا يكون علةً لاستحالة تعلّق قدرة الله تعالى به؟

ولا يمكن دفعُ ذلك بأن يقال: إنَّ كيفيةَ كونِ ذلك الوجه مانعاً من اقتدار[3] الله تعالى عليه غيرُ معلوم لنا فوجب نفيه.

لأنا قد بيّنا ضعفَ هذا الكلام فيما مرّ.

وبهذا يظهر ضعفُ الوجه الثاني أيضاً.

وأمّا الثالث فإنما يتقرر ببيان أنّ كلَّ مَن قَدِرَ على شيء لا بدّ وأن يقدرَ على ضدّه، وهم فيه منازعون، فلا بدّ لهم من الدلالةِ عليه تُحقِّقه، وهو أنّ عندهم اللهَ تعالى قادرٌ على مثل مقدورِ العبدِ مع أنه يستحيل أن يكونَ قادراً على عين مقدورِ العبد، فإذا لم يجب استواءُ المتماثلات[4] في صحة المقدورية فكيف يحكم به في المتضادات؟

وأما شبهةُ النظّام فهي أنّ فعلَ القبيحِ من الله تعالى محال، والمحالُ غيرُ مقدور، ففعلُ[5] القبيح غيرُ مقدور.

---

(١) ب، ج: «شيء».

(٢) ب، ج: «وهذا أجود».

(٣) ج: «اقدار».

(٤) ب، ج: «المتماثلين».

(٥) ب، ج: «مقدور عليه ففعل».

وإنما قلنا: إنّ فعلَ القبيح منه محال؛ لأنّ القبيحَ لا يصدر منه[١] إلا عند وجود المحال، وما لا يوجد إلا عند وجود المحال فهو محال.

وإنما قلنا: إنّ فعلَ القبيحِ لا يوجد إلا عند وجودِ المحال؛ لأنّ القبيحَ لا يفعله إلا المحتاجُ إليه أو الجاهلُ بقبحه أو باستغنائه عنه، وهذان على الله تعالى محال؛ أمّا أن القبيح لا يفعله إلا الجاهل أو المحتاج إليه: فالعلم به ضروري.

وأمّا أنّ هذين الوصفين محالان على الله تعالى[٢]: فسيأتي الحجةُ عليهما، وهو متفق عليه بين المسلمين.

وأمّا أنّ ما لا[٣] يوجد إلا عند وجود المحال فهو محال: فالعلم به ضروري؛ فثبت أن فعل القبيح منه تعالى محال، وما كان محالاً فهو غيرُ مقدور عليه؛ لأنّ المقدورَ هو الذي لو شاء الفاعلُ لفعله، وذلك فرعٌ على صحة حدوث الشيء، والمحال: ما لا يصح حدوثه في نفسه، فكيف يصحّ صدورُه من الفاعل؟

والجواب: أنّا لا نسلّمُ أنه يقبح من الله تعالى شيء، بل كل ما يفعله فهو صواب وحسن[٤]، وهذا بناءً على نفي الحسن والقبح العقليين.

ولئن[٥] سلَّمنا ذلك فلا[٦] نسلّم أنّ القبيحَ لا يفعلُه إلا المحتاجُ إليه، أو الجاهلُ[٧] بقبحه، أو باستغنائه عنه، ودعوى الضرورة ممنوعة.

---

(١) كذا في ب، ج: «منه»، وفي أ: «منها».

(٢) ب، ج: «عليه تعالى محال».

(٣) قوله: «لا» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «حسن وصواب».

(٥) ب، ج: «وإن».

(٦) ب، ج: «لكن لا».

(٧) ب: «و الجاهل».

ولئن سلّمنا ذلك ولكن نقول: ما ذكرتموه يدلُّ على استحالةِ صدورِ القبيح من الله تعالى نظراً إلى الداعي أو نظراً إلى القدرة م ع[(١)].

بيانه: وهو[(٢)] أنه[(٣)] إنما يستحيل على الله تعالى فعلُ القبيح لاستحالة أن يتحقق[(٤)] الداعي إلى القبيح في حق الله تعالى، ولكنّ الكلامَ أنّا لو[(٥)] قدَّرنا صحةَ تحقق هذا الداعي في حقه فهل يصحّ نظراً إلى كونه قادراً صدورُ ذلك الفعلِ منه؟ وذلك لا يثبت امتناعُه لِما ذكرتموه.

فالحاصلُ أنّ فعلَ القبيح من الله تعالى وإن كان مستحيلاً نظراً إلى الداعي، إلا أنه لا يلزم أن يكون مستحيلاً نظراً إلى القادرية.

فهذا[(٦)] جوابُ أبي الحسين، وعليه اشكالان[(٧)]:

أحدهما: أنه إنما يلزم من استحالة تحقق الداعي إلى القبيح في حق الله تعالى استحالةُ فعلِ القبيح منه لو ثبت توقّفُ صدورِ الفعل عن القادر على تحققِ الداعي في حقه، ونحن قد بيَّنا في مسألة الحدوث أنه لا خلاص عن شبهة القائلين بالقِدَم إلا إذا جوَّزنا أن يصدرَ عن القادر أحدُ مقدورَيْه دون الآخر من غير مرجِّح أصلاً، ومتى كان كذلك لم تكن الفاعليةُ متوقّفةً على الداعي، فلا يلزم من استحالةِ الداعي استحالةُ الفعل لو كان الفعلُ مقدوراً، وحيث استحال صدورُ القبيح عن الله تعالى وجب أن يكون ذلك لكونه غيرَ مقدور له.

---

(١) قوله: «م ع» سقط من ب، ج.

(٢) قوله: «وهو» سقط من ب، ج.

(٣) قوله: «أنه» سقط من أ.

(٤) ب، ج: «تحقق».

(٥) ب، ج: «الكلام في أنا لو».

(٦) ب، ج: «وهذا هو».

(٧) كذا في ب، ج: «إشكالان»، وفي أ: «إشكالات».

الثاني: وهو أن أصحابنا لمّا زعموا أنّ أفعالَ العباد مخلوقةٌ لله تعالى زعمت المعتزلةُ أنه متى كان كذلك كان حصولُ ذلك الفعلِ فيه واجباً، ولا حصولهُ فيه محالاً، ولو كان كذلك لما بقي المدحُ والذمُّ والثوابُ والعقاب.

فنقول لأبي الحسين في هذا الموضع: العبدُ إذا استحقَّ على الله تعالى ثواباً أو عِوضاً على مذهبك فإنه يستحيل من الله تعالى ـ نظراً إلى الداعي ـ ألا[1] يفعلَ ذلك الواجب، وإذا كان تركُه محالاً كان فعلُه واجباً فوجب أن لا يستحقّ اللهُ تعالى على فعل[2] تلك الواجبات مدحاً أصلًا، وذلك مما لا يقوله مسلم، بل نقول[3]: إنه وإن استحال منه تعالى عقلاً أن لا يفعل ذلك الثواب إلا أنه مع ذلك فاعل، فعلمْنا أنّ كونَ المؤثر بحيث يجب أن يَصدر الأثرُ عقلاً[4] لا يقدح في كونه فاعلًا، وذلك يُبطل ما ألزموه علينا في مسألة خلق الأعمال.

الفصل الثاني: في أن ما[5] علم الله تعالى أنه لا يكون هل[6] هو مقدور له؟

ذهب عبَّادٌ إلى أنه غير مقدور، واحتجّ عليه بأن قال: وجودُ ما عَلِمَ الله تعالى أنه لا يكون محالٌ، والمحالُ[7] لا يكون مقدوراً.

وإنما قلنا: إنّ وجودَ ما علم الله أنه لا يكون[8] محال؛ لأن ذلك الشيءَ لو وقع

---

(١) ب، ج: «أن لا».

(٢) من قوله: «ذلك الواجب، وإذا» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «يقول».

(٤) ب، ج: «الأثر عنه عقلًا».

(٥) قوله: «ما» سقط من ب، ج.

(٦) ب: «بل».

(٧) من قوله: «فهو محال، فإذن» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «علم الله تعالى أنه لا يكون».

لم يكن معلومُ علمِ الله تعالى على ما تعلّقَ به علمُ الله تعالى فيلزمُ منه محالان:

أحدهما: انقلاب علمه[١] جهلًا.

والثاني: تغيُّـرُ الشيءِ عما كان عليه في الماضي.

وكلاهما محالان[٢]، وما أدّى إلى المحال فهو محال، فإذن وجودُ ما عَلِمَ اللهُ تعالى أنه لا يكون محالٌ، والمحالُ لا يكون مقدوراً، على ما مرَّ في الفصل الأول.

لا يقال: ما ذكرتموه غيرُ لازم لوجهين:

أحدهما: أنّا إذا فرضنا انقلابَ معلومِ الله تعالى فلا نقول: إنّ ذلك يدلّ على انقلاب علمه جهلاً، ولا أنه لا يدلّ على ذلك، بل نُمسك عن القولين.

وثانيهما: أنّا لو[٣] لم نمسك عن[٤] الجواب لكنا لا نقول: إنّ علمَه يتغير عما كان عليه في الأزل، بل نقول: إنّا متى فرضنا وقوعَ الشيء الذي فرضنا أنّ علمَ الله كان[٥] متعلِّقاً بعدم وقوعه فإنّا نبيّن أنّ علمَ الله تعالى ما كان في الأزل متعلقاً بعدم وقوعه، بل بوقوعه؛ لأنّ العلمَ تابعٌ للمعلوم، فمتى[٦] فرضتَ وقوعَ المعلوم على وجهٍ مخصوصٍ لزمك أن تفرض تعلّـقَ علمِ الله تعالى به في الأزل على ذلك الوجه.

ثم إن سلَّمنا أن ما ذكرتموه يدل على امتناع تغيُّر المعلوم فهنا ما يدلّ على القطع بجـواز تغير المـعلوم[٧]، وذلك من وجهـين:

---

(١) ب، ج: «علم الله تعالى».

(٢) ب، ج: «محال».

(٣) قوله: «لو» سقط من ب.

(٤) ب: «من».

(٥) ب، ج: «علم الله تعالى كان».

(٦) ب، ج: «فإنه متى».

(٧) ب، ج: «بجوازه».

الأول: أنّ علمَ الله تعالى متعلّقٌ بكونه جائزَ الوجود والعدم في نفسه، فلو كان هو في نفسه واجبَ الوقوعِ ممتنعَ العدمِ لكان علم الله تعالى جهلاً.

الثاني: أنّ الشيءَ كان[1] في نفسه جائزَ الوجود فلو صار[2] واجبَ الوجود لكان ذلك الوجوبُ لأجل تعلّق علم الله تعالى به، فيكون العلمُ مؤثراً في المعلوم، وهو محال.

لأنا نقول: **أمّا الأول:** فليس المقصودُ من الإلزام أن تلتزموا تصريحَ لسانكم شيئاً، ولكنا لمّا علمنا بالبديهة أنّ الأمرَ لا يخلو من النفي والإثبات، وعلمْنا بالضرورة أنّ انقلابَ المعلوم يقتضي انقلابَ العلم لزمَكم[3] ما ذكرناه سواء أمسكتم اللسانَ عنه أو لم تمسكوا.

وأمّا الثاني: فهو باطل؛ لأنّ علمَ الله تعالى في الأزل لا بدّ وأن يكون متعلّقاً إمّا بوجود ذلك الشيء أو بعدمه، ونحن وإن كنا لا نعلمُ كيفيةَ ذلك التعلق على التعيين إلا أنّا نعلمُ أنّ ذلك التعلّقَ في نفسه كان واقعاً على أحد الوجهين على التعيين، فإذا قدَّرنا أن لا يقع المعلومُ على ذلك الوجه الذي تعلّق العلمُ به لزم انقلابُ علمه تعالى جهلاً، ولزم انقلابُ الشيءِ في الماضي، وإنه محال.

وأمّا الثالث: فالجوابُ عنه: أنّ ذلك الوجوبَ ما جاء من نفس العلم، بل جاء من القدرة، فيكون علمُه تعالى متعلّقاً بكون المعلوم ممكناً لذاته وواجباً[4] بالنظر إلى سبب آخر، وهو الجوابُ بعينه عن الرابع؛ فثبت أنّ وقوعَ ما عَلِمَ الله تعالى أنه لا يكون محال، والمحال لا يكون مقدوراً.

---

(١) ب، ج: «أن الشيء لو كان».

(٢) «فلو صار» مكرر مرتين في ج.

(٣) ب، ج: «فلزمكم».

(٤) ب، ج: «واجباً» دون واو.

والجواب: أنّا نسلّمُ أنه محالٌ نظراً إلى تعلُّقِ علمِ الله تعالى، ولكنه[1] ممكنٌ لذاته، وكلُّ ممكن فهو من حيث إنه ممكنٌ مقدور ـ على ما مرّ ـ فإذن خلاف معلوم الله تعالى وإن كان محالاً بالنظر إلى العلم لكنه مقدورٌ بالنظر إلى ذاته.

الفصل الثالث: في أن الله تعالى هل هو قادر على أن يخلق فينا علماً ضروريّاً متعلقاً بما علمناه استدلالاً؟

مَنَعَ البلخيُّ منه، واحتج بأمورٍ أربعة:

أولها: أنه[2] تعالى لو قَدِرَ على مثل العلم المكتسب لصحّ أن نعلمَ باضطرارٍ ما علمناه باكتساب؛ لأنه لو فعلَ فينا العلم لكنا مضطرين إليه، ولو صحّ ذلك لصحّ أن نعلم باكتسابٍ ما علمناه الآن باضطرار، وفي ذلك كونُنا عالمين بوجود[3] أنفسنا وألمنا ولذّتنا باكتساب، وعالمين بنبوة الأنبياء باضطرار.

وثانيها: لو صحّ أن يفعل اللهُ تعالى فينا علماً بما نعلمُه باستدلال[4] لصحّ منه تعالى أن يفعل فينا العلمَ بصفة الشيء مع كوننا عالمين بذاته باستدلالٍ حتى نعرفَ وجودَ زيد استدلالاً بخبر شيء، ونعرفَ كونَه قادراً باضطرار؛ لأن المحلَّ محتمل له، وليس بين العلْمين تنافٍ، والقادرُ قادرٌ عليهما، ولو صحّ ذلك لم يمتنع أن يَدخل علينا شبهةٌ في نبوة ذلك النبيّ فيزول[5] علمنا بوجود زيد عند كوننا عالمين باضطرارٍ بكونه قادراً، وذلك محال.

---

(١) ب، ج: «تعالى به ولكنه».

(٢) ب، ج: «وهو أن الله».

(٣) ب: «بوجوه»!

(٤) ب، ج: «استدلالًا».

(٥) ب، ج: «النبي عليه السلام فيزول».

وثالثها: أنّ اللهَ تعالى لو قَدِرَ على خلق العلم فينا بما نعلمُه بالاستدلال[١] لجاز أن نعلمَ باضطرارٍ ما نعلمه الآن باستدلالٍ[٢] من الغائبات، ولو جاز ذلك لجاز ـ إذا صرنا مضطرّين إلى ذلك ـ أن نكتسب العلمَ به؛ لأنا أصحّاءُ عقلاً غير مَؤُوفين[٣]، والأدلة حاضرة، ولو جاز أن نكتسبَ العلمَ به جاز[٤] أن نكتسب الجهلَ به بدلًا من العلم كسائر ما نعلمه باستدلال[٥]، ويلزم منه صحةُ كوننا عالمين بالشيء الواحد بالضرورة وجاهلين به، وإنه محال، فما[٦] أدّى إليه مثلُه[٧].

ورابعها: أنه لو جاز أن نعلمَ بالضرورة ما نعلمُ[٨] الآن باستدلال[٩]، وأن نعلمَ بالاستدلال[١٠]ما نعلمُه الآن بالضرورة لجاز أن يرى الأعمى في ظلمة الليل وهو بالصين بقّةً بالأندلس، ولا يرى سليمُ الحس[١١] في النهار الواضح الجبلَ الذي بحضرته؛ إذ ليس أحدُهما أَولى من الآخر.

واعلم أنّ البلخيَّ إنما أخذ هذا المذهبَ من الفلاسفة، ولكنه نصره[١٢] بهذه الشُّبَه الركيكة، فلْننقل كلامهم في هذا الباب:

---

(١) ب، ج: «استدلالًا».
(٢) ب، ج: «بالاستدلال».
(٣) «مؤوفين»: مصابين بآفة. وفي ج: «مؤدفين» تصحيف.
(٤) ب، ج: «لجاز».
(٥) ب، ج: «استدلالًا».
(٦) ب، ج: «وما».
(٧) ب، ج: «أدى إليه فهو مثله».
(٨) ج: «ما نعلمه».
(٩) ب، ج: «بالاستدلال».
(١٠) قوله: «وأن نعلم بالاستدلال» سقط من أ.
(١١) ب، ج: «البصر».
(١٢) ب، ج: «بصره».

قالوا: العلمُ بالمعلول لا يحصل إلا بواسطة العلم بعلّته؛ لأنّ المعلولَ من حيث هو هو ممكن، والممكنُ من حيث هو ممكنٌ لا يجب أن يكون موجوداً، فإذن العقل إذا نظر إليه لا بواسطة علّته يجدْه بحيث لا يجب وجودُه، وإذا كان كذلك لم يمكنْه القطعُ بوجوده؛ لأن مع تجويز أن لا يكون موجوداً يستحيل الجزمُ بكونه موجوداً، فأما[١] إذا التفت العقلُ إليه من قَبلِ علّته، والممكنُ مع علّته لا يكون ممكنَ الوجود بل واجبَ الوجود، فحينئذٍ[٢] يجده العقلُ من هذا[٣] الاعتبارِ واجبَ الوجود فيمكنه القطع والجزم[٤] بوجوده[٥]؛ فثبت أن العلم بوجود المعلول ممتنع الحصول إلا من قبل العلم بوجودِ علته[٦].

والجواب عن **الأول**: أن نمنَع[٧] الشرطية، وامتناعَ التالي.

وعن **الثاني**: أن نقول: العلمُ بكون زيدٍ قادراً يتضمّن العلمَ بوجوده، فيستحيل حصولُه عند عدم العلم بوجود زيد[٨]، ولا يلزم من استحالة أن يخلق اللهُ تعالى مثلَ هذا العلم استحالةُ أن يخلق العلمَ بما تعلمه بالاكتساب إذا[٩] لم يلزم منه هذا المحال.

---

(١) ب، ج: «وأما».

(٢) ج: «وحينئذ».

(٣) ب، ج: «بهذا».

(٤) ب، ج: «الجزم والقطع».

(٥) ب، ج: «بوجود المعلول».

(٦) ب، ج: «علته. وأما وجه تعليق هذا القول على قول البلخي أنه يقول: يستحيل أن يخلق الله تعالى العلم الضروري بما هو معلوم باكتساب؛ لأنه يستحيل من حصول العلم بالشيء من جهة علته علم مكتسب ضروري، فإذن ما هو معلوم بالاكتساب يستحيل أن يعلم بالضرورة. والجواب».

(٧) ب: «تمنع».

(٨) قوله: «زيد» سقط من أ.

(٩) ب، ج: «يعلم اكتساباً إذ».

وعن **الثالث**: أن نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون حصولُ العلم الضروري مانعاً من صحة طلب العلم الاستدلالي؛ لأنّ النظرَ طلب، وطلبُ الحاصل محال.

ولئن سلّمنا ذلك، ولكن لِمَ قلتم: إنه محال؟

وقوله[١]: يلزم منه صحةُ طلبه للجهل[٢].

قلنا: تَدَّعون صحةَ اكتساب الجهل بذلك المعلوم من الوجه الذي هو معلوم أو من وجهٍ آخر؟ والأول غيرُ لازم؛ لأن ذلك محال، والمحال لا يمكن تحصيله. والثاني نلتزمه، ولا استحالة فيه.

وعن **الرابع**: أن نطالبَ بإثبات الشرطية و بامتناع[٣] التالي.

وأمّا الذي[٤] قالته الفلاسفةُ فجوابه أن نقول: نحن نسلّمُ أنّ النظر إلى[٥] الممكن من حيث هو ممكن لا يقتضي الجزمَ بوجوده، ولكنه أيضاً لا يمنع الجزمَ بوجوده، وعندنا أنّ الجزمَ بوجوده إنما حصل[٦]؛ لأن الله تعالى يخلق العلم بوجوده.

نعم[٧] لو أمكنكم أن تقولوا: النظرُ إلى الممكن من حيث هو ممكنٌ يمنع[٨] من الجزم بوجوده: لكان كلامُكم لازماً، ولكن ذلك باطل؛ لأنّ الممكنَ لا يمنع من

(١) ب، ج: «قوله» دون واو.

(٢) ب، ج: «طلب الجهل».

(٣) أ: «بامتناع».

(٤) ب: «التي».

(٥) ب: «النظر أي».

(٦) ب، ج: «يحصل».

(٧) ب، ج: «بلى».

(٨) ب: «منع».

الوجود ولا من العدم، فكيف يكون النظرُ إليه من حيث هو هو مانعاً من اعتقاد الوجود أو اعتقاد العدم؟

الفصل الرابع: في أنه تعالى هل يقدر على مثل مقدور العبد؟

زعم البلخي أنّ اللهَ تعالى قادرٌ على أن يحرّكَ الجوهرَ إلى الحيّز[١] الذي يقدر العبد على تحريكه إليه، ولكن الحركةُ التي يفعلها العبد لا تكون مماثلةً للتي يفعلها الله، واحتجّ عليه بأنّ مقدورَ العبد إمّا سفه أو تواضع، ويستحيل أن يكون مقدورُ الله تعالى كذلك، فإذن اللهُ تعالى غيرُ قادر على مثل مقدور العبد.

أمّا أبو علي وأبو هاشم وأتباعهما فقد خالفوه[٢] فيه، وأجابوا عن حجّته بأن قالوا: كون الفعل عبثاً أو سفهاً أو تواضعاً اعتباراتٌ عارضة له بسبب قصد العبد وداعيته، والاختلافُ في العوارض المفارقة لا يوجب الاختلافَ في الماهية وبالله التوفيق[٣].

الفصل الخامس: في أن الله تعالى قادر على عين مقدور العبد

اتفقت المعتزلةُ على امتناع ذلك إلا أبا[٤] الحسين فإنه اعترف به، واحتجّوا عليه بأمور تسعة:

أولها: لو قَدِرَ[٥] قادران على مقدور واحد لصحّ من فعل أحدهما له[٦] أن لا يفعلَه الآخر؛ لأن مِن حق القادر أن يصحَّ منه أن يفعلَ وأن لا يفعل إذا لم يكن مُلْجأً

---

(١) ج: «الخير» تصحيف.

(٢) ب، ج: «خالفوا».

(٣) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٤) كذا في ب، ج: «أبا»، وفي أ: «أبو».

(٥) ب، ج: «أولها: أنه لو قدر».

(٦) قوله: «له» سقط من ب، ج.

إلى الفعل، وليس فعل أحدهما يلجئ الآخرَ إلى الفعل، ولو لم يفعله الآخرُ لصحّ أن يفعلَ ضدَّه في محلّه، وفي ذلك حصولُ الفعل من جهة أحدهما ووجودُ ضده من جهة الآخر في المحل الواحد، وإنه محال.

وثانيها: لو صحّ أن يقدرَ قادران على مقدور واحد بعينه لكان إذا أرادَه أحدُهما وكرهه الآخرُ فإمّا أن يوجدَ الفعل، فحينئذٍ قد وُجد مقدورُ القادر مع أنه كان كارهاً له، وذلك محال، أو لا يوجد، فحينئذٍ لا يوجد مقدورُ القادر مع أنه كان مريداً له ولم يكن له منه مانع[١]، وهو محال، أو يوجد ولا يوجد معاً، وهو أظهر امتناعاً.

وثالثها: لو قَدِرَ قادران على مقدور واحد بعينه لوجب إذا أرادا[٢] جميعاً إيجادَه أن يكونَ كلُّ واحد منهما فاعلاً، ولو كان كذلك لم ينفصل حالةٌ ـ وقد أراد أحدهما إيجاده ـ من حالةٍ وقد أرادا جميعاً إيجاده؛ إذ ليس يختص أحدُهما بتأثير ليس للآخر.

ورابعها: لو قَدِرَ قادران: قديمٌ ومحدَثٌ على إيجاد الشيء الواحد: لم يمتنع أن يَقدِرَ القديمُ على اختراعه ويَقدِرَ المحدَثُ عليه بسبب، فإن صحّ من القديم مختَرعاً[٣] من غير أن يوجدَ الآخرُ السبب كان الفعل غنيّاً عن السبب، وإن لم يوجد إلا مع السبب انتقض القولُ بأنّ اللهَ تعالى قادرٌ على اختراعه، وفي ذلك كونُ الفعل مفتقراً إلى السبب وغنيّاً عنه، وهو محال.

وخامسها: لو قَدِرَ قادران محدثان على مقدورٍ واحدٍ لا على سبيل التوليد، فإن وُجِدَ فيهما[٤] معاً كان الحالُّ الواحدُ حاصلًا في محلَّين، وهو محال، وإن لم يوجد في واحد منهما كان الفعلُ موجوداً لا في محلّ، وكان كلُّ واحد منهما مخترعاً له، وذلك محال، وإن وُجد في أحدهما كان الذي لا يكون هو حالاًّ فيه لا يوجِدُ إلا بواسطة

---

(١) ب، ج: «مانع منه».

(٢) ب: «أرادوا».

(٣) ب، ج: «أن يخترعه».

(٤) ب: «فيها».

سببٍ لاستحالة كون العبد مخترعاً، فيكون ذلك[١] الفعلُ محتاجاً إلى السبب لأجل هذا الفاعل، وغنيّاً عن السبب؛ لأنّ الفاعلَ الذي هو حالٌّ فيه يمكنه إيجادَه من غير واسطةِ السبب، فيكون الفعلُ الواحدُ محتاجاً إلى السبب وغنيّاً عنه، وهو محال.

وسادسها: أنّ حاجةَ مقدورنا إلينا كتعلّق المعلول بالعلّة، فكما استحال تعليلُ المعلول الواحد بعلّتين معاً فكذلك يستحيل كونُ الشيء الواحد مقدوراً لقادرين.

وسابعها: شبهةُ البلخي أنّ الفعلَ فعلٌ لفاعله لنفسه لا لغيره، كما أنّ اللونَ لونٌ لنفسه لا لغيره، فإن جاز أن يكون فعلُه فعلاً لغيره جاز أن يكون لونُه لوناً لغيره، وعبدُه عبداً لغيره.

وثامنها: لو قَدِرَ اللهُ تعالى على مقدورنا لصحّ أن يوجدَه، ولو صحّ ذلك[٢] لكان إمّا أن يوجدَه خشوعاً وتذللاً، أو ظلماً أو عبثاً[٣]، أو يوجده ولا يكونَ كذلك، والأول ظاهر الفساد، والثاني يقتضي أن يكون اتصافُ ذلك الفعل بهذه الأحكام جائزاً، والحكمُ الجائز لا بدّ له من علة، فيلزم أن يكون اتصاف فعلنا بهذه الأحكام لعلّة، ويلزم قيامُ[٤] المعنى بالمعنى، وإنه محال.

وتاسعها: شبهة ابن الإخشيد[٥]: لو صحّ فعلٌ لفاعلَينْ لصحّ لونٌ لمتلوّنين، وحركةٌ لمتحركين، وقولٌ لقائلين، وإنه محال.

---

(١) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «أن يوجده».

(٣) ب، ج: «و عبثاً».

(٤) ب، ج: «ويلزم منه قيام».

(٥) هو العلامة شيخ المعتزلة أبو بكر أحمد بن علي بن بيغجور الإخشيد (٣١٢-٣٧١هـ)، صاحب التصانيف في الفقه وفي النحو والكلام. كان لا يفتر من العلم والعبادة، من كتبه «نقل القرآن»، و«الإجماع».
ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» (١٥: ٢١٧).

والجواب عما ذكروه أولاً: أنّ صحةَ صدور الفعل عن الشخص كما يتوقف على كونه قادراً فهي أيضاً موقوفةٌ[١] على كون المحلّ قابلًا، فأحدُ القادرَيْن إذا فعل ذلك المقدورَ في ذلك المحل امتنع على القادر الثاني أن يفعل فيه ضدَّه[٢]، لوجود المانع.

لا يقال: ليس أحدُ القادرين بأن يَصدرَ عنه أحدُ الضدّين أولى من الثاني[٣].

لأنا نقول: إنّ هذا الإلزامَ لا يختصّ بما إذا قَدِرَ قادران على مقدور واحد، بل هو قائمٌ فيما إذا كانا قادرين على الضدّين، مع أن ذلك بالاتفاق غيرُ باطل[٤].

والجواب عما ذكروه ثانياً: أنّ أحدَ القادرين إذا قَصَدَ إلى إيجاده دون الثاني فإنه يوجد.

قوله: ليس بأن يوجد؛ لأنّ أحدَهما أراد وجودَه بأَولى من أن لا يوجد؛ لأن القادرَ الثانيَ كرهه.

قلنا: هذا ركيك؛ فإنّ جانبَ الوجود يكفي فيه حصولُ مؤثرٍ واحد، وأما[٥] جانبُ العدم فلا يكفي فيه أن لا يحصل مؤثر معيّن، بل أن لا يحصل شيءٌ من المؤثرين أصلاً، كما أنه إذا قامت حياةٌ بالمحل فإنها تكفي في تصحيح العلم والقدرة، ولا يجب انتفاءُ الصحة لعدم حصول الحياة الثانية والثالثة، وهكذا القولُ في جميع الأسباب إذا وُجد منها فردٌ واحد فإن المسبب يحصل، فكذلك هاهنا كلُّ واحد من القادرين لمّا كان مستقلاً بالتأثير فإذا قصد أحدُهما إلى الإيجاد فقد وُجد ما يستقلّ بالتأثير، فلا جرم يوجد المقدورُ[٦] سواء أراده القادر الثاني أو لم يرده[٧].

---

(١) ب، ج: «يتوقف أيضاً».
(٢) ج: «عنده».
(٣) ب، ج: «الآخر».
(٤) ب، ج: «غير باطل بالاتفاق».
(٥) ب، ج: «فأما».
(٦) ج: «بالمقدور».
(٧) ب، ج: «كان الثاني مريداً له أو لم يكن».

لا يقال: إن مِن حُكْم المقدور أن لا يُوجد إذا كان القادر كارها له[١]، والقول بكون الشيء الواحد مقدوراً لقادرين يُبطل ذلك.

لأنا نقول: من حُكم المقدور أن لا يوجد إذا كرهه كلُّ مَن كان قادراً عليه، أو كرهه[٢] بعضُ من كان قادراً عليه، الأول مسلّم، ولا يضرنا، والثاني ممنوع، وهو نفس محل النزاع.

والجواب عما ذكروه **ثالثاً**: أن هذا منقوضٌ على مذهبهم باجتماع الكونين، فإنهما إمّا أن يقتضيا كائنيةً واحدةً أو كائنيتين، والثاني محال؛ لأنّ المعقولَ من الكائنية هو الحصولُ في الحيز، والمتحيزُ الواحدُ في الزمان الواحد في الحيّز الواحد[٣] يستحيل أن يكون حاصلاً مرتين، فبتقدير جوازه فالمقصودُ حاصل؛ لأنّ الجسمَ لو حصلت له كائنيتان فليس إلا أنه حاصل في[٤] ذلك الحيز، ولو حصلت له كائنيةٌ واحدة فهو أيضاً كذلك، فإذن لا يصير حصولُ الكائنيتين عند حصولِ الكائنية الواحدة فيه، فإن جاز ذلك فلمَ لا يجوز مثلُه هنا[٥]؟ فبقي الأول وهو أن يقتضيا كائنيةً واحدة، وإذا عقل ذلك في العلّة والمعلول فليعقل مثله في القادر والمقدور.

ثم إن سلمنا[٦] ما ذكروه عن النقض، لكن لِمَ قلتم بأن وقوعَه بالقادرين[٧] لا يتميز عن وقوعه بالقادر الواحد؟ وما الدليل على ذلك[٨]؟ ثم إنّا نذكر ذلك التميّز،

---

(١) ب، ج: «كرهه القادر».

(٢) قوله: «كرهه» سقط من ب، ج.

(٣) قوله: «الواحد» سقط من ج.

(٤) قوله: «في» سقط من ج.

(٥) من قوله: «فبتقدير جوازه فالمقصود حاصل» إلى هنا ضرب عليه الناسخ في أ.

(٦) ب، ج: «سلم سلامة».

(٧) ب: «في القادرين».

(٨) ب، ج: «عليه».

وهو أنّ القادرَ الواحدَ إذا حاول قادرٌ آخر مثله منْعه عن فعله وقعَ التمانعُ بينهما، وأمّا القادران فإنه لا يقع بينهما وبين القادر الواحد التمانع، فظهر الفرق.

والجواب عما ذكروه **رابعاً**: أن نقول: الصحةُ العائدةُ إلى المقدور مغايرةٌ للصحة العائدة إلى القادر، فصحَّةُ وجودِ ذلك المقدور غيرُ متوقّفةٍ على وجود ذلك السبب، أمّا الصحة الراجعة إلى القادر فإنها في حقّ أحد القادرين تكون موقوفةً على وجود ذلك السبب، وفي حق الآخر لا[1] تكون موقوفة، فلمَ لا يجوز أن يكون الأمر كذلك؟

وهذا[2] هو الجواب بعينه عما ذكروه **خامساً**.

وأما[3] الجواب عما ذكروه **سادساً**: هو[4] أنّ الدليلَ الذي منع من تعليل[5] المعلول الواحد بأكثرَ من علّةٍ واحدةٍ إن وجد في مسألتنا هذه[6] فلا حاجةَ إلى القياس، وإن لم يوجد لا[7] يلزم من الامتناع في العلة الامتناعُ في القادر إلا أن يذكروا دليلاً قاطعاً على أنه يلزمُ من جواز مقدورٍ بين قادرين جوازُ معلولٍ لعلتين، ولكنهم لم يذكروا ذلك فلا يجوز الاكتفاءُ بقولهم: لو جاز أحدُهما لجاز الآخر، لأنا بيّنا في أول الكتاب ضعفَ هذا المأخذ[8].

والجواب عما ذكروه **سابعاً**: أن نقول: كونُه لذاته فعلاً لأحد الفاعلين لا ينافي

(١) ب، ج: «فلا».

(٢) ب، ج: «هذا» دون واو.

(٣) قوله: «أما» سقط من ب، ج.

(٤) قوله: «هو» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «تحليل».

(٦) ب، ج: «ذلك الدليل».

(٧) ب، ج: «لم».

(٨) ب، ج: «هذه الطريقة والمأخذ».

أن يكون[١] مع ذلك لذاته[٢] فعلًا للآخر على معنى أنّ ذاتَه تقتضي[٣] الاستنادَ إليهما معاً، اللهم إذا بُين[٤] أنّ استنادَه إلى أحدهما ينافي[٥] استنادَه[٦] إلى الآخر، ولكن[٧] ذلك أول المسألة.

والجواب عما ذكروه **ثامناً**: قد مرّ في الفصل الذي قبل[٨] هذا الفصل.

والجواب عما ذكروه **تاسعاً**: أنه كما لا يجوز وجودُ لونٍ لمتلونين فلا يجوز[٩] وجودُ معلومٍ لعالمين ومرئيٍّ لرائيَيْن ومسموعٍ لسامعين[١٠]، فلمَ كان إلحاقُ المقدور بأحدهما أولى من إلحاقه بالآخر وهم لم يزيدوا فيما قالوه على الدعوى.

وأمّا أبو الحسين فإنه احتج على جواز مقدورٍ بين قادرين بشيئين: فالأول أنه ممكنٌ والممكنُ مقدورٌ عليه، والثاني[١١] فإنا إذا[١٢] فرضنا التصاقَ جزء واحد بكفَّيْ إنسانين فجَذَبَه أحدُهما في حالِ ما دَفَعَه الآخر، فإمّا أن يحصل في ذلك الجزء حركتان أو حركةٌ واحدة، والأول باطل؛ أمّا أولاً: فلاستحالة اجتماع المثلين، وأمّا ثانياً: فلأنه ليس استنادُ إحدى الحركتين إلى أحد القادرين بأولى من العكس، فإمّا أن لا يستندَ

(١) ب، ج: «كونه».
(٢) قوله: «لذاته» سقط من ب، ج.
(٣) ب: «يقتضي».
(٤) ب، ج: «اللهم إلا إذا بينّ».
(٥) ب، ج: «مما ينافي».
(٦) ب: «إسناده».
(٧) قوله: «لكن» سقط من ب، ج.
(٨) ب، ج: «الذي كان قبل».
(٩) ب، ج: «فيجوز».
(١٠) ب: «لون المتلونين.. معلوم العالمين ومرئي الرائيين ومسموع السامعين».
(١١) من قوله: «بشيئين فالأول أنه» إلى هنا سقط من ب، ج.
(١٢) ب، ج: «أما لو».

واحدٌ منهما إلى واحد من القادرين فيكون الفعلُ حاصلاً لا عن[١] الفاعل، وهو[٢] محال، أو يستندَ كلُّ واحد منهما[٣] إلى كل واحد من القادرين، فيكون كل واحد منهما مقدوراً[٤] لقادرين، وهو المطلوب، وأمّا إن كان الحاصلُ في ذلك الجزء حركةً واحدة فليس استنادها إلى أحد القادرين أولى من استنادها إلى الآخر، فإمّا أن لا يستندَ إلى واحدٍ منهما فيكون الفعلُ حاصلاً لا عن الفاعل، وهو محال، أو يستندَ إلى كل واحد منهما، وهو المطلوب.

واعلم أن هذا الكلامَ لازمٌ على المعتزلة؛ فإنهم يزعمون أن العبد يقدر على الفعل في المباين، فأما على مذهبنا فغير لازم، والحق عندنا أنه يستحيل وجود مخلوق واحد بين خالقين، وسنذكر الدلالة على ذلك، إن شاء الله تعالى.

الفصل السادس: في خلق الأفعال

العبدُ غيرُ موجِد لأفعاله، والدليلُ عليه خمسةُ مسالك:

المسلك[٥] الأول: أنّ العبدَ إذا تحرك يَمْنةً فإمّا أن يقال: إنه كان يمكنه أن يتحرك يَسْرةً بدلاً عن تحركه[٦] يمنة، أو ما كان لا[٧] يمكنه ذلك، فإن كان الأولُ فصدور إحدى الحركتين عنه دون الأخرى إمّا أن يكون لمرجّح أو لا لمرجح، فإن لم يكن لمرجّحٍ فقد ترجّح أحدُ طرفي الممكن الحادث على الآخر لا لمرجح، وإنه محال،

(١) ب، ج: «من».

(٢) ب، ج: «وإنه».

(٣) قوله: «كل واحد منهما» سقط من ب، ج.

(٤) ج: «مقدور».

(٥) قوله: «المسلك» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «من الحركة».

(٧) قوله: «لا» سقط من ب، ج.

وإن استدعى مرجحاً فحصولُ ذلك الفعل عند[1] حصولِ ذلك المرجحِ إمّا أن يكون واجباً أو لا يكون، ومحالٌ أن لا يكون واجباً وإلا لأمكن أن لا يحصل ذلك الفعلُ مع حصولِ المرجح لوجوده، فيكون حينئذٍ[2] ترجُّحُ لا حصولِه حالَ حصولِ مرجحِ حصولِه واقعاً لا عن[3] مرجح، وهو رجوعٌ إلى القسم الذي مر[4] من أنّ الترجحَ لا يتوقّف على المرجح، فإذن حصولُ ذلك الفعل عند حصولِ ذلك المرجحِ واجب.

فذلك المرجحُ إمّا أن يكونَ من فعل العبد أو لا من فعله، والأول باطل؛ لأنّ الكلامَ في كيفية فاعليته[5] لذلك المرجح كالكلام في كيفية فاعليته[6] لذلك الفعل، فإن كان ذلك لمرجحٍ آخر تسلسلت المرجحاتُ والإرادات، وذلك محال، أو يلزم انتهاؤها إلى مرجحٍ حاصلٍ فيه اضطراراً من فعل الله تعالى، وحيئنذٍ يكون فعلُنا واجبَ الحصول مما هو فعل الله تعالى، وحينئذٍ لا يكون العبدُ مُوجداً بمعنى كونه متمكّناً مستقلاً بنفسه في الفعل والترك، وهو المطلوب.

وأمّا إن قيل: إنه حال تحركه يمنةً ما كان يمكنه أن يتحرك يسرة، فحينئذٍ ما لأجله صحَّ صدورُ تلك الحركة منه غيرُ صادرٍ منه، وترتُّبُ تلك الحركةِ على ذلك الأمر أيضاً ليس باختياره؛ وذلك يُبطل كونَه مستقلاً بالإيجاد والتأثير، وهو المطلوب.

فإن قيل: هذا[7] الاستدلالُ خارجٌ عن محل النزاع؛ لأنّ مذهبَكم أنّ القدرةَ الحادثةَ لا أثر لها في وجود الفعل، وما ذكرتموه لا يدل على ذلك؛ لأنه من الجائز أن

---

(١) ب، ج: «مع».

(٢) ب، ج: «فحينئذ يكون».

(٣) ب، ج: «من».

(٤) ب، ج: «الثاني».

(٥) ج: «فاعلية».

(٦) ج: «فاعلية».

(٧) ب، ج: «قيل: إن هذا».

يقال: إنّ اللهَ تعالى يخلق القدرة والداعيَ المعين في العبد، ثم إن تلك القدرةَ توجب بشرط وجود الداعي[١] ذلك الفعل المعينّ، وهذا الاحتمال لا يَبطل بالدليل الذي ذكرتموه، وإذا كان كذلك لم يكن دليلُكم واقعاً في محلّ النزاع.

ثم إن سلّمنا كونَ الدليل واقعاً في محل النزاع لكنّا نقول: إنه فاسد الاعتبار؛ لأنه استدلالٌ على فساد ما عُلم صحتُه بضرورة العقل.

وبيانُه من وجوهٍ ثلاثة:

الأول: أنّ كلَّ عاقل يعلم من نفسه أنّ وقوعَ تصرّفاته موقوفٌ على دواعيه، ولولا دواعيه[٢] لمَا وقع شيءٌ منها، فمتى اشتدّ به الجوع[٣] وكان تناولُ الطعام ممكناً منه فإنه يصدر منه تناولُ الطعام، ومتى اعتقد أن في الطعام سُمّاً انصرف عنه، وكذلك يعلم في غيره من العقلاء الذين أحوالُهم سليمةٌ أنه يجب وقوع أفعالهم بحسب دواعيهم، فإن زيداً العاقلَ السليمَ إذا عَلِمَ ما له من المنفعة في شرب الماء حالَ شدّة عطشه ولم يمنعه منه[٤] مانع فإنه يقع منه الشربُ[٥] لا محالة، ومتى علم ما له من المضرّة في[٦] الدخول في النار فإنه لا يدخل فيها، وإذا كان معنى الموجد الشيء[٧] هو الذي يحدث منه الفعل موافقاً لدواعيه، وثبت أنّ العقلاءَ قد تقرر[٨] في بداية عقولهم كونَ العبد كذلك: علمْنا أنّ علمَهم بكونهم محدثين لتصرّفاتهم علمٌ ضروري.

---

(١) ب، ج: «داعي».

(٢) «ولولا دواعيه» مكرر مرتين في ب.

(٣) ب، ج: «جوعه».

(٤) قوله: «منه» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «شرب الماء».

(٦) ب، ج: «من».

(٧) ب: «الموجد للشيء».

(٨) ب، ج: «يعلم».

الثاني: أنّ[١] العقلاءَ يعلمون بالضرورة[٢] حسنَ ذمِّ المسيء إليهم ومدحَ المحسن إليهم، ويعلمون بالضرورة قبحَ المدح والذم على كونه طويلاً وقصيراً، وكونِ[٣] السماء فوقَه والأرضِ تحته، ولولا علمُهم الضروريُّ بكون العبد محدِثاً لأفعاله لما علموا حسنَ مدحِه وذمِّه[٤] بالضرورة على أفعاله، وقبحَ مدحه وذمّه على ما لا يكون واقعاً به؛ لأنّ العلمَ باستحسانهم لذلك فرعٌ على العلم بحدوث ذلك منهم، والعلمُ بالفرع إذا كان ضروريّاً فالعلمُ بالأصل أولى أن يكون كذلك، ولظهور ذلك عند العقلاء حصل هذا العلم للمراهقين، فإن الإنسان إذا رمى المراهق بآجُرَّة يؤلمه بها فإنه يذمّ الرامي دون تلك الآجُرَّة، ولولا علُمه الضروريُّ بكون الرامي فاعلاً دون الآجُرَّة لما استَحسن ذمَّ الرامي دون ذمِّ[٥] الآجُرَّة.

الثالث: وهو[٦] أنّ الواحدَ منّا يجد من نفسه ومن غيره أنه إذا طلب من غيره فعلًا أنه يطلبه[٧] منه طلبَ عالمٍ بأنه هو الذي يحُدث ذلك الفعل، ولهذا يتلطّف في استدعاء الفعل منه بكل لطف، ويَعِظُه ويزجره عن تركه، ويحتال بكل حيلة، ويعدُه ويتوعّدُه على تركه، وينهاه عن فعل ما يكرهه، ويذمّه ويعنفه على فعله، ويتعجب من فعله ذلك ويستظرفه، ويَعجب العقلاءُ من فعله، ويعلّلُ كلَّ ذلك بأنه فعلُه، ونجد من أنفسنا الفرقَ الضروريَّ بين أمره بالقيام والقعود وبين أمره بإيجاد[٨] السماء والكواكب، ولولا أنّ العلمَ الضروريَّ حاصل بكوننا موجدين لأفعالنا وإلا لما صحّ ذلك.

---

(١) قوله: «أنّ» سقط من أ.

(٢) ب، ج: «بالضرورة يعلمون».

(٣) ب، ج: «أو كون».

(٤) قوله: «وذمه» سقط من ب، ج.

(٥) قوله: «ذم» سقط من ب، ج.

(٦) قوله: «وهو» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «يطلب».

(٨) ب، ج: «من إيجاد».

فهذه الوجوه الثلاثة منبّهةٌ على أنّ العلمَ الضروريَّ حاصلٌ بكون العبد مُوجداً، فما ذكرتموه من الحجّة إن كانت لا تقدح في ذلك لم يكن بنا حاجةٌ إلى الجواب عنها، وإن كانت قادحةً في ذلك فالقادح فيما يعلم صحتُه بالضرورة لا يستحقّ الجواب، كما أن شبهة السوفسطائية لا تستحقّ الجواب، فحينئذٍ لا يستحق كلامَكم الجواب.

فهذا هو طريق أبي الحسين وأصحابه.

ثم إن سلَّمنا أنَّ العلمَ بكون العبد مُوجداً ليس علماً ضروريّاً، ولكن ما الدليل[1] على أنه ليس بموجد؟

قوله: حصولُ أحدِ مقدورَيِ القادر إمّا أن يستدعيَ مرجِّحاً أو لا يستدعي.

قلنا: لا يستدعي.

قوله: إنه يمتنع استغناءُ الجائز عن المرجح.

قلنا: متى[2]؟ في حق القادر أم في حق غيره؟ ع م

بيانه من حيث الحقيقةُ والحكم:

أمّا الحقيقة: فلأنّ حقيقة القادر مَن يكون متمكناً من الفعل والترك، فلو وقَفْنا فاعليَّتَه وتاركيتَه على شيء آخر لخرج عن كونه قادراً؛ لأنه متى حصل ذلك المرجحُ وجب حصولُ الفعل، ومتى لم يحصل استحالَ حصولُه، فإذن لا يكون المتمكنُ حاصلاً في شيء من الأحوال، فثبت أنّ توقيفَ صحة صدور الفعل عن القادر على المرجح يقدح في حقيقة القادر وماهيته، فيكون ذلك باطلاً.

---

(١) ب: «ولكن بالدليل»!

(٢) قوله: «متى» سقط من ب، ج.

وأمّا الحكم: فالهاربُ من السبع وسائر المسائل المذكورة في باب إثبات العلم بالصانع[١].

ثم إن سلّمنا أنه لا بدّ من مرجّحٍ ولكنْ لِـمَ[٢] قلتم: إنّ حصولَ الفعل عند ذلك المرجح يكون واجباً؟

بيانه: أنّ[٣] القادرَ لـمّا كانت نسبتُه إلى أحد مقدورَيْه كنسبته إلى المقدور الآخر على السواء، فإنه لا يترجّح أحدُهما على[٤] الآخر إلا عند حصول قصدٍ وداعٍ، ولكن ذلك الترجحُ[٥] لا ينتهي إلى حدّ الوجوب، فإن العقل لا يأبى[٦] إثباتَ واسطةٍ بين التساوي وبين التعين[٧] على سبيل الوجوب، وهي أن يكون أحدُ الجانبين أولى من الآخر، وإن لم[٨] يَنْتهِ تلك الأولوية إلى درجة الوجوب.

والدليلُ على صحته: إنّ الإنسانَ إنما يستحق المدحَ إذا ترك الفعل عند توفر دواعيه عليه، فأمّا عند عدم الدواعي فلا يستحق ذلك، وهذا يدلّ على إمكان الترك عند الترجّح.

فأمّا قوله: إذا حصل المرجحُ للوجودِ فإمّا أن يُعقل مع ترجَّحِ الوجود وترجُّحِ العدمِ أو لا يُعقل، فإن[٩] عُقل كان ذلك ترجحاً لذلك العدم من غير مرجح، وإن لم يُعقل ثبت الوجود.

---

(١) ب، ج: «بالصانع تعالى».

(٢) ب، ج: «فلم».

(٣) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(٤) ج: «عن».

(٥) ب، ج: «المرجح».

(٦) ج: «لا ينافي»، ب: «لا يبالي».

(٧) ب، ج: «التعيين».

(٨) قوله: «لم» سقط من أ.

(٩) ب، ج: «لا يعقل ذلك، فإن».

قلنا: عدمُ الفعل كان حاصلاً قبل حصول مرجِّحِ الوجود، فبتقدير عدمِ الفعل عند حصول مرجِّحِ وجودِ الفعل[١] لم يكن ذلك تجدّداً لذلك العدم، بل استمراراً للعدم الذي كان، والشيء حالَ استمراره لا يفتقر إلى المرجح، فإذن لا يلزم من استغناء ترجُّح العدم في هذه الصورة استغناءُ الترجح[٢] مطلقاً عن المرجح؛ لأنّ وجودَه إذا ترجح كان ذلك الترجحُ في أمرٍ متجدّد، وإنه[٣] موقوف على المرجح بخلاف الباقي فإنه لا حاجة به إلى المرجح.

ولئن سلّمنا أنّ ما ذكرتموه يقتضي كونَ الفعل واجباً عند تحقّق الداعية فلِمَ قلتم: إن العبد لا يكون موجداً؟

قوله: لأنّ الموجدَ هو المستقلُّ بالفعل والترك.

قلنا: هذا الكلام يقدح في كون الله تعالى فاعلاً وموجداً[٤].

بيانه: أنّ صدورَ الفعل عن قادرية الله تعالى إمّا أن يتوقف على وجود قصدٍ وداعٍ مرجِّح أو لا يتوقف، فإن لم يتوقف فلمَ لا يجوز مثله هاهنا[٥]؟ وإن توقف فإمّا أن يكون حصولُ الفعل واجباً مع ذلك القصد المرجِّح أو لا يكون، فإن كان لزم من قدم إرادته قدمُ مراداته، فيكون ذلك قولاً بَقدم العالم، ولأن أفعال العبد[٦] من جملة مراداته عندكم فيلزم قدمُ أفعال العباد، وذلك معلومُ الفساد بالبديهة[٧]، وإن لم يكن

(١) ب، ج: «الوجود».

(٢) ب: «المترجح».

(٣) ب: «إنه».

(٤) ب، ج: «موجداً» دون واو.

(٥) ب، ج: «في العبد».

(٦) ب، ج: «العباد».

(٧) ب، ج: «بالضرورة».

حصولُ الفعل في حقه تعالى واجباً مع ذلك القصد فلمَ لا يجوز مثلُه هاهنا؟ وحينئذٍ يبطل دليلُكم.

ثم إن سلّمنا أنّ ما ذكرتموه ينفي كونَ العبد موجداً إلا أنّ هاهنا ما يقتضي ذلك، منها عقليةٌ ومنها سمعية[١]:

أمّا العقليةُ فثلاثة:

الأول: أنه يجب وقوعُ أفعالنا بحسب دواعينا، وانتفاؤها بحسب كراهتنا، فإنّ الصائمَ في الصيفِ الصائفِ إذا اشتدت شهوتُه إلى شرب[٢] الماء والشارعُ يشير إليه بذلك، وكذا الطبيب، وعلم قطعاً أنه لا تَبِعَة عليه في شرب ذلك الماء حالاً ولا مآلاً، فإنه لا بدّ وأن يشربه، والعالمَ بما في دخول النار من الآلام إذا عَلِم أنه لا ينتفع به أصلاً فإنه لا يدخلها، وإذا[٣] ثبت ذلك فلو كانت[٤] أفعال العباد أفعالًا لغيره[٥] أو لا لفاعل أصلاً لصح امتناع ذلك الغير عند توفّر دواعينا حتى لا يقع الفعل مع توفر الدواعي، ولصحّ أيضاً أن يقع مع شدة كراهتنا له عند سلامتنا، وذلك يُبطل ما ثبت من مطابقة الأفعال للدواعي ثبوتاً وعدماً.

الثاني: أنّ الأنبياءَ أجمعوا على أن الله تعالى أمَرَ عبادَه ببعض الأشياء، ونهاهم عن بعضها، وذلك لا يصحّ لو لم يكن العبدُ موجداً؛ إذ كيف يصح أن يقال له: ائت بفعل الإيمان والصلاة والزكاة، ولا تأت بالكفر وشرب الخمر والزنا، مع أنّ الفاعلَ لهذه الأفعال والتاركَ لها هو غيره؟ فإن الأمر بالفعل[٦] يتضمّن الإخبارَ عن كون

---

(١) ب، ج: «نقلية».

(٢) ب، ج: «شهوته إلى تناول شرب».

(٣) ب، ج: «فإذا».

(٤) ب، ج: «كان».

(٥) ج: «أفعال العباد واقعاً لا لغيره»!

(٦) ج: «بالفصل».

المأمور قادراً عليه، حتى إنه لو لم يكن المأمورُ قادراً على المأمور بِهِ لـمَرَضٍ أو سبب آخر، ثم أَمَرَه[١] غيره به[٢] فإن العقلاء يتعجّبون منه وينسبونه إلى الحماقة والجنون، ويقولون له: إنك تعلم أنه لا يقدر على ذلك ثم تأمرُه به! وأيضاً لو صحّ هذا لصحّ أن يبعث اللهُ رسولاً إلى الجمادات مع الكتاب فيبلّغ إليها ما ذكرناه، ثم إنه تعالى يخلق الحياة في تلك الجمادات ويعاقبها لأجل أنها لم يمتثلوا أمر الرسول! وذلك مما يُعلم فسادُه ببديهة العقل.

واعلم أنّا قد حكينا عنهم قبل ذلك استدلالَهم[٣] بهذا الوجه لبيان أنّ كونَ العبد مُوجداً معلومٌ بالضرورة، والفرقُ بين ذلك التوجيه وهذا التوجيه: أنّا[٤] في هذا المقام جعلنا العلمَ بحسن الأمر والنهي أصلاً للعلم بكونه موجداً، وفي المقام الأول بالعكس من ذلك، وربما يتمسّكون أيضاً بحسن المدح والذم على كونه موجداً، وهو مثلُ الاستدلال بحسن أمره ونهيه[٥] على كونه موجداً.

الثالث: أنّ القولَ بأنّ اللهَ تعالى هو الخالق لأفعال العباد يفضي إلى خمسة محالاتٍ[٦] يسدّ[٧] بابَ الاستدلالِ على إثبات العلم بالصانع[٨]، والاستدلالِ على صحة النبوة[٩]، والاستدلالِ على كون الله[١٠] تعالى صادقاً في إخباره، والاستدلالِ

---

(١) ب: «أمر».

(٢) قوله: «به» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «استدلالاتهم».

(٤) ج: «أما»!

(٥) ب، ج: «الأمر والنهي».

(٦) قوله: «يفضي إلى خمسة محالات» سقط من ب، ج.

(٧) ب: «ويسد»!

(٨) ب، ج: «بالصانع تعالى».

(٩) قوله: «والاستدلال على صحة النبوة» سقط من ج.

(١٠) ب، ج: «الرب».

على صحة الشريعة، ويفضي إلى القول بخرق إجماع الأمة[(١)]:

أمّا الأول: فلأنه لا يمكن إثباتُ الصانع إلا بأن يقال: العالَـمُ محدَثٌ فيكون محتاجاً إلى المحدِث، قياساً على أفعالنا المحتاجة إلينا، فمن منع حكمَ الأصل في هذا القياس ـ وهو كون العبدِ موجداً ـ لا يمكنه استعمالَ هذه الطريقة، فحينئذٍ ينسدّ عليه بابُ إثبات الصانع.

وأمّا الثاني، وهو أنه يلزم منه سدُّ باب إثبات النبوات؛ فلأنه[(٢)] ـ تعالى ـ إذا كان خالقاً لجميع القبائح لم يمتنع أن تظهر المعجزاتُ على الكذابين[(٣)]، ومتى لم نقطع بامتناع ذلك ينسدد[(٤)] علينا بابُ الفرق بين النبي والمتنبئ.

وأمّا الثالث، وهو أنه يلزمنا سدُّ باب الوثوق بوعده ووعيده؛ لأنه إذا جاز أن يخلق القبائحَ جاز أن يكذب في إخباره[(٥)]، فلا يوثق بوعده ووعيده وإخباره عن أحكام الآخرة.

وأمّا الرابع، وهو أنه يلزم سدُّ باب القطع بصحة الشرائع، فهو[(٦)] من وجهين:

الأول: هو أن[(٧)] مَن جاز منه فعلُ القبائح جاز أن يدعو إليها، وأن يبعثَ مَن يدعو إليها، وأن يحثَّ[(٨)] عليها ويرغّبَ فيها، ومتى جاز ذلك لزمهم[(٩)]

---

(١) ب، ج: «الإجماع من الأمة».

(٢) ب، ج: «النبوة لأنه».

(٣) ب، ج: «على يدي الكذابين».

(٤) ب، ج: «ينسد».

(٥) ب، ج: «الإخبار».

(٦) ب، ج: «وهو».

(٧) ب، ج: «الأول: وهو أن».

(٨) ج: «يحث» تصحيف.

(٩) ب، ج: «لزم».

تجويزُ أن يكون ما رغّب الله فيه من القبائح؛ وفيه زوالُ الثقة بالشرائع وقبحُ التشاغل بها.

الثاني: أنه[١] لو جاز منه تعالى أن يخلقَ في العبد الكفرَ والضلال، ويزيّنَه له[٢]، ويصدَّه عن الحق، ويستدرجَه بذلك إلى عقابه للزم في دين الإسلام جوازُ أن يكون هو الكفرَ والضلال، مع أن الله تعالى زينه في قلوبنا، وأن يكون بعضُ الملل المخالفة للإسلام هو الحق، ولكن الله تعالى صدّنا عنه وزيّن خلافَه في عيننا، وإذا جوّزتم ذلك لزمكم تجويزُ أن يكون ما أنتم عليه هو الضلالَ والكفرَ والباطل، وما نحن عليه هو الحق، وإذا لم يمكنكم[٣] القطعَ بأن ما أنتم[٤] عليه هو الحق، وما خُصُومُكم عليه هو الباطل لم تكونوا مستحقين للجواب.

وأمّا الخامس: وهو أنه يلزم منه أمورٌ باطلة بالإجماع وسائر الأدلة، فذلك[٥] من وجوهٍ عشرة[٦]:

الأول: لو كان ـ تعالى ـ هو الخالقَ لأفعال العباد وفيها القبائحُ ـ كالظلم والعبث ـ لجاز أن يخلقَها الله[٧] تعالى منفرداً حتى يكون ظالماً عابثاً.

الثاني: أنّ من جملة أفعال العباد الإشراكَ بالله، ووصفَه[٨] بالأضداد والأنداد والصاحبة والأولاد، وشتمَه وسبَّه[٩]، فلو كان الله تعالى فاعلًا لأفعال العباد لكان

(١) قوله: «أنه» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «في قلبه».

(٣) كذا في ب، ج: «يمكنكم»، وفي أ: «يمكنهم».

(٤) كذا في ب، ج: «أنتم»، وفي أ: «هم».

(٥) ب، ج: «وذلك».

(٦) قوله: «عشرة» سقط من ب، ج.

(٧) قوله: «الله» لم يرد في ب، ج.

(٨) ب، ج: «بالله تعالى، ووصفه».

(٩) ب، ج: «وسبه وشتمه».

فاعلاً لكل هذه الأمور، وذلك يُبطل حكمته؛ لأن الحكيم لا يشتم نفسه، وفي ذلك إلحاقُه بالسفهاء.

الثالث: لو جاز أن يخلق الزنا واللواط لجاز أن يبعثَ رسولاً هذا دينُه، ولو جوّزنا ذلك لجوّزنا أن يكونَ فيما سلف من الأنبياء مَن لم يُبعث إلا للدعوة إلى السرقة والأفعال الرديَّة ومدح الشيطان وعبادته والاستخفاف بالله ورسوله وبالوالدين وذمّ المحسن ومدح المسيء.

الرابع: لو كان تعالى يخلق الكفرَ في العبد ثم يعذبه عليه لكان ضررُه عليه أشدَّ من ضرر الشيطان عليه؛ لأن الشيطانَ لا يمكنه أن يلجئَهم إلى القبيح، بل يدعوهم إليه كما حكى عنه تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُمْ﴾ [إبراهيم: ٢٢]؛ ولأنّ دعاءَ الشيطان هو أيضاً فعلُ الله، وأمّا الله تعالى فإنه يضطرّهم إلى القبائح، ولو كان كذلك لحسن من الكافر أن يمدحَ الشيطان وأن[1] يذمّ الله ـ تعالى عنه علوّاً كبيراً.

الخامس: أنّ العبدَ لو لم يكن موجداً لأفعاله لما استحقّ ثواباً ولا عقاباً، ولكان تعالى[2] مبتدئاً بالثواب والعقاب من غير استحقاق منهم، ولو جاز ذلك لحسنُ منه تعذيبُ الأنبياء وإثابةُ الفراعنة والأبالسة، ولو كان كذلك لكان أسفهَ السفهاء، وقد نزّه تعالى[3] المسلمين عن ذلك في كتابه فقال: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم: ٣٥ ـ ٣٦].

السادس: لو خلق الكفرَ[4] في الكافر لكان قد خلقه للعذاب في نار جهنم، ولو كان كذلك لمَا كان لله تعالى نعمةٌ على الكافر أصلاً.

---

(١) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «ولكان الله تعالى».

(٣) ب، ج: «وقد نزه الله تعالى».

(٤) ب، ج: «لو خلق الله الكفر».

لا يقال: اللهُ تعالى[١] وإن لم يكن له نعمٌ[٢] دينيةٌ على الكافر ولكن له عليه نعم[٣] دنياوية.

لأنا نقول: اللذةُ الدنيويةُ[٤] بالنسبة إلى العقوبة الأبدية كالذَّرة[٥] بالنسبة إلى البحر، بل أقل، وذلك لا يعدّ نعمة، ألا ترى أن من جعل السُمَّ في الحلواء فإنه لا يَعدُّ اللذةَ الحاصلة من تناوله نعمة؟ فكذلك هاهنا، ومتى ألزمتم أنه لا نعمة لله تعالى على الكافر فقد خالفتم الكتاب والسنّة: قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا﴾ [إبراهيم: ٢٨]، وقال[٦]: ﴿وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [القصص: ٧٧]، وأيضاً فقد علم بالضرورة من دين محمد ـ عليه السلام ـ أنه قال: ما من عبد إلا ولله نعمةٌ عليه كافراً كان أو مسلماً.

السابع[٧]: لو خلق الظلمَ والجَوْرَ والفسادَ لصحّ وصفُه بأنه ظالم وجائر[٨] ومفسد[٩]:

أمّا أولاً: فلأنه لا معنى للظالم إلا فاعلُ الظلم، ولذلك لا يصحّ إثباتُ أحدِهما عند نفي الآخر.

---

(١) قوله: «الله تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٢) ب، ج: «نعمة».

(٣) ب، ج: «نعمة».

(٤) ب، ج: «الدنياوية».

(٥) ب، ج: «كالقطرة».

(٦) ب، ج: «وقال تعالى».

(٧) قوله: «السابع» سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «جائز» دون واو.

(٩) ب، ج: «مفسد» دون واو.

وأمّا ثانياً: فلأنه لمّا فَعَلَ العدلَ سمي عادلاً، فكذا لو فَعَلَ الظلمَ وجب أن يسمى ظالماً، ولزم أيضاً أن لا يسمى العبدُ ظالماً سفيهاً؛ لأنه لم يفعل شيئاً من ذلك.

الثامن: أنه تعالى لو خلق الكفر في الكافر ثم كلّفه بالإيمان لكان ذلك تكليفاً بما لا يُطاق، ولو جاز ذلك جاز[١] تكليفُ الأعمى نَقْطَ المصاحف، وتكليفُ الزَّمِن العَدْوَ، بل يلزم[٢] التكليفُ بخلق القديم، والجمع بين السواد والبياض، ولو جاز ذلك لجاز تكليفُ الجمادات وكلُّ ذلك باطلٌ بالضرورة.

التاسع: لو كان هو الخالقَ[٣] للأفعال لكان إمّا أن يتوقّفَ خلقُه لها على دواعيهم وقُدَرِهم أو لا يتوقف، والأول باطل؛ لأنه يلزمهم[٤] أن يكونَ تعالى محتاجاً إلى علومهم و قُدَرهم، والثاني باطل؛ لأنه يلزم أن يصحَ منه تعالى خلقُ تلك الأفعال من دون قُدَرهم ودواعيهم، حتى توجدَ الكتابةُ والنساجةُ المحكمتان ممن لا يكون عالماً بهما، ووقوعُ الكتابة ممن لا يَدَ له ولا قلم، ووقوعُ شرب الماء من الجائع الذي ليس له[٥] بعطشان، ويلزم[٦] تجويزُ أن تنقلَ النملةُ الجبال، وأن لا يقوى الرجل القوي على رفع تِبنةٍ[٧] خفيفة، وأن يجوز من الممنوع المقيّد العَدْوُ، وأن يعجزَ القادرُ الصحيح المخلَّى من تحريك الأنملة، وفي ذلك زوال الفرق بين القوي

---

(١) ب، ج: «لجاز».

(٢) ب، ج: «لزم».

(٣) ب، ج: «الخلق».

(٤) ب، ج: «يلزم».

(٥) قوله: «له» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «ولزم».

(٧) ب، ج: «بنية».

والضعيف، وفساد تصرفاتهم في حبس السرّاق وقُطّاع الطريق[١]، وفسادُ كل ذلك معلومٌ بالضرورة.

العاشر: أن الله تعالى لو كان فاعلاً للقبائح لكان جاهلاً أو محتاجاً؛ لأنه كذلك في الشاهد، مع أنّ الواحدَ منا ليس بفاعل له في[٢] الحقيقة، وأن يكون كذلك في الغائب كان أَولى وأحْرى.

وأمّا الوجوه النقلية فهي تنقسم إلى الكتاب والسنّة والإجماع:

أمّا الكتاب: فمنها قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، وكذلك جملةُ الآيات المشتملة على إثبات العمل للعبد مثل قوله: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٞ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا[٣]﴾ [طه: ٨٢]، فذكر الغفران من[٤] نفسه لمن أتى بالإيمان والعمل الصالح، وذلك يدلّ على أن للعبد عملاً، وقوله تعالى[٥]: ﴿مَّنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا فَلِنَفۡسِهِۦ﴾ [فصلت: ٤٦]، وقوله[٦]: ﴿وَيَجۡزِيَ[٧] ٱلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ بِٱلۡحُسۡنَى﴾ [النجم: ٣١]، وقوله[٨]: ﴿لِنَبۡلُوَهُمۡ أَيُّهُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗا﴾ [الكهف: ٧]، وقوله[٩]: ﴿أَمۡ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجۡتَرَحُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجۡعَلَهُمۡ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [الجاثية: ٢١]، وقوله: ﴿أَمۡ نَجۡعَلُ

---

(١) ب، ج: «والقطاع».

(٢) ب، ج: «على».

(٣) ب، ج: «﴿صَٰلِحٗا ثُمَّ ٱهۡتَدَىٰ﴾».

(٤) ب، ج: «عن».

(٥) ب، ج: «وقوله سبحانه وتعالى».

(٦) ب، ج: «وقوله تعالى».

(٧) في ج: «وليجزي»، والآية ما أثبتنا، وفي أ: ﴿لِيَجۡزِيَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔواْ بِمَا عَمِلُواْ﴾، وهو بداية الآية نفسها، لكن الكلام عن الإحسان.

(٨) ب، ج: «وقوله تعالى».

(٩) ب، ج: «وقوله تعالى».

﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلۡمُفۡسِدِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِ[1]﴾ [ص: ٢٨]، وبالجملة فكلُّ ما في القرآن من الأوامر والنواهي والوعد والوعيد ووصف العباد بكونهم محسنين أو مسيئين يدلُّ على كونهم فاعلين.

وأمّا السنّة: فقولُه عليه السلام: «اعملوا فكلّ ميسَّرٌ لما خُلق له»[2]، وقوله عليه السلام[3]: «نيةُ المؤمن خيرٌ من عمله»[4]، وقوله: «إنما الأعمال بالنيات»[5].

وأمّا الإجماع: فهو أنّ الرضى بقضاء الله تعالى واجبٌ بالأحاديث والإجماع، فلو كان الكفرُ من خلق الله تعالى لكان وقوعُه بقضاء الله تعالى فكان يجب الرضا به، لكن الرضا بالكفر كفرٌ بالإجماع والأحاديث، فعلمْنا أنّ الكفرَ ليس من قضاء الله تعالى فلا[6] يكون من خلقه[7].

والجواب قوله: هذا الاستدلالُ خارجٌ عن محل النزاع.

قلنا: لا نسلّم.

قوله: مذهبكم أنّ القدرَة الحادثة غيرُ مؤثرة.

قلنا: الذي اتفق عليه أصحابنا أنّ العبدَ غيرُ فاعل استقلالاً، فأمّا أنّ القدرةَ

---

(١) ب، ج: «﴿فِي ٱلۡأَرۡضِ أَمۡ نَجۡعَلُ ٱلۡمُتَّقِينَ كَٱلۡفُجَّارِ﴾».

(٢) رواه البخاري (٤٩٤٥ - ٤٩٤٩، ٦٢١٧، ٦٦٠٥، ٧٥٥٢)، ومسلم (٢٦٤٧).

(٣) قوله: «عليه السلام» لم يرد في ب، ج.

(٤) رواه من حديث سهل بن سعد: الطبراني في «الكبير» ٦/ ١٨٥، قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» ١/ ٦١: رجاله موثقون إلا حاتم بن عباد بن دينار الجرشي: لم أَرَ مَن ذكر له ترجمة. اهـ.
وقال العراقي في «المغني عن حمل الأسفار»: [رواه] الطبراني من حديث سهل بن سعد ومن حديث النواس بن سمعان، وكلاهما ضعيف. اهـ. وهو من حديث أنس في «مسند الشهاب» ١/ ١١٩ وهو ضعيف.

(٥) رواه البخاري (١، ٥٤، ٢٥٢٩، ٣٨٩٨، ٥٠٧٠، ٦٦٨٩، ٦٩٥٣)، ومسلم (١٩٠٧).

(٦) ب، ج: «ولا».

(٧) ب، ج: «من خلقه والله الموفق».

الحادثة هل هي مؤثرةٌ أم لا فذلك مختلف فيه بين أصحابنا: أمّا الأشعري: فقد ذهب إلى أنها غيرُ مؤثرة، وأما غيره: فقد زعم القاضي[١] أنّ القدرةَ[٢] الحادثةَ لا تأثير لها في وجود الفعل، ولكن في حالة زائدة عليه، وهو كونُ الفعل طاعةً ومعصية.

ومنهم مَن زعم أنّ القدرةَ الحادثة مؤثرةٌ في وجود الفعل عند حصول الإرادة الجازمة لذلك الفعل، فما لم يحصل القدرة والإرادة الجازمة لا يمكن حصولُ الفعل، ومتى حصلتا وجبَ حصولُ الفعل، وهذا قد صرح به إمامُ الحرمين[٣] في الكتاب[٤] «النظامي»، وهو أيضاً مذهبُ الأستاذ أبي إسحاق[٥]؛ لأنه اشتهر من كلامه أنه كان يقول: القدرةُ الحادثة لا تؤثر إلا بمعيّن، واشتُهِر من مذهبه المبالغةُ[٦] في نفي الأحوال، فلم يبقَ إلا أن يقال: إنه جعل القدرةَ الحادثةَ مؤثرةً في وجود الفعل، وإذا

(١) هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد(٣٣٨ - ٤٠٣ هـ)، كان ثقة إماماً بارعاً، صنف في الرد على الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهمية والكرامية، وانتصر لطريقة أبي الحسن الأشعري، وكان يضرب المثل بفهمه وذكائه، وانتهت إليه الرئاسة في مذهب الأشاعرة.
ترجمته في: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٤: ٢٦٩)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٧: ١٩٠).

(٢) ب، ج: «القاضي أبو بكر الباقلاني أن القدرة».

(٣) هو الإمام الكبير عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجوَيْني (٤١٩- ٤٧٨ هـ)، كان محققاً نظاراً أصولياً متكلماً، وكان يحضر دروسه أكابر العلماء، صاحب تصانيف من أشهرها: «العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية»، و«البرهان» في أصول الفقة.
ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٨: ٤٦٨)، و«طبقات الشافعية الكبرى» للسبكي (٥: ١٦٥)

(٤) ب، ج: «كتاب».

(٥) هو المتكلم الأصولي الأستاذ أبو إسحاق إبراهيم الإسفراييني الأصولي الشافعي الملقب ركن الدين، أحد المجتهدين في عصره، وصاحب المصنفات الباهرة، منها جامع الحلى في أصول الدين والرد على الملحدين، وتعليقه في أصول الفقه، وذكر الرافعي في أثناء الغصب وأثناء النكاح أنه شرح فروع ابن الحداد وله غير ذلك، وتوفي يوم عاشوراء سنة ٤١٨هـ بنيسابور رحمه الله تعالى، وكان يقول أشتهي أن أموت بنيسابور حتى يصلي علي جميع أهلها ثم إنه نقل إلى إسفريين ودفن في مشهده.
ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٧: ٣٥٣)، و«طبقات الشافعية» لابن قاضي شهبة (١: ١٧٠).

(٦) ب، ج: «من مذهبه أيضاً المبالغة».

ثبت ذلك فنحن نستدلّ بالدلالة المذكورة على القَدْرِ المتفقِ عليه بين أصحابنا، وهو نفي كون العبد فاعلاً استقلالاً، فأما[١] أن القدرةَ الحادثَة هل هي مؤثرةٌ أم لا؟ فذلك مما لا نثبته بهذا الدليل.

قوله: العلمُ بكون العبد موجداً ضروري، فلا يسمع الاستدلال على نفسه.

قلنا: لا نسلّم، وبيانه من وجهين:

الأول: وهو أنّ العلمَ الضروري ما يشترك العقلاءُ فيه، والعلمُ بكون العبد موجداً غيرُ مشترَك فيه بين العقلاء؛ فإنّا إذا رجعنا إلى[٢] أنفسنا لم نعلم إلا أنّ هذه الأفعالَ لا تحصل إلا على حسب قصودنا[٣]، فأمّا أن يكون المؤثر فيها نحن فذلك مما لا نجدُه من أنفسنا.

وكيف لا نقول ذلك والناسُ قبل أبي الحسين كانوا[٤] إمّا منكرين كونَ العبد موجداً، وإمّا معترفين بذلك، مثبتين دعواهم بالنظر والاستدلال؟! فإنّ كلَّ مَن تقدّم أبا الحسين من المعتزلة اتفقوا على أن[٥] كون العبد موجداً مما لا يُعلمُ إلا بالنظر والاستدلال، وإذا كان كذلك كان كلُّ من تقدم أبا الحسين من الموافقين له[٦] والمخالفين متفقين على أن العلم[٧] بكون العبد موجداً ليس بضروري، فكيف يُسمع منه نسبةُ كلِّ العقلاء الذين[٨] سبقوه إلى إنكار الضرورة[٩]؟

---

(١) ب، ج: «وأما».

(٢) قوله: «إلى» سقط من أ.

(٣) ب، ج: «تصورنا وإرادتنا».

(٤) ب، ج: «أبي الحسين البصري كانوا».

(٥) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(٦) قوله: «له» سقط من ب، ج.

(٧) كذا في ب، ج: «على أن العلم»، وقوله: «أن» سقط من أ.

(٨) ب، ج: «الذي».

(٩) ب، ج: «الضروري».

الثاني: وهو أنّ كلَّ مَن كان سليم العقل إذا اعتبر أحوالَ نفسه فإنه يعلم أنّ إرادته للشيء لا يتوقف على إرادته لتلك الإرادة، بل سواء أراد لتلك الإرادة أو لم يُردها فإنه يحصل له تلك الإرادة، ونعلم أنه متى حصلت الإرادةُ الجازمةُ للشيء فإنه لا بدّ وأن يحصل المراد، وأنه قبل حصول تلك الإرادة لا يحصل ذلك المراد، وإذا كان العلمُ الضروري بصحة هذه المقدّمات حاصلاً عُلِمَ بالضرورة أنه لا الإرادة[١] منه، ولا حصول الفعل عَقيبَ الإرادة منه، فكيف يمكن دعوى العلمِ الضروري بكون العبد مستقلاً بالإيجاد؟

والعجب من أبي الحسين أنه خالف أصحابه في قولهم: القادرُ[٢] على الضدَّين لا يتوقّف فعله لأحدهما دون الآخر على مرجح، وزعم أنّ العلمَ يتوقف ذلك على حضور الداعي ضروري، وزعم أنّ حصولَ الفعلِ عَقيبَ الداعي واجب، ثم إنه ـ مع الاعتراف بهاتين المقدّمتين ـ بالغَ في كون العبد موجداً، وزاد على كل مَن تقدَّمه حتى ادّعى العلم الضروري بذلك.

وعندي أنّ أبا الحسين ما كان ممن لا يعلم أن القول بتَيْنك المقدّمتين يُبطل مذهب الاعتزال، ولكنه لمّا أفسد الأصول التي عليها مدارُ أمرِ الاعتزال خاف من تنبّه أصحابه لرجوعه عن مذهبهم فلبَّس الأمر عليهم بمبالغته في ادعاء العلم الضروري بذلك، وإلا فهذا التناقض أظهر من أن يخفى على المبتدئين فضلاً عمن بلغ درجة أبي الحسين في التحقيق والتدقيق. ويظهر من هذا أن أبا الحسين كان في هذه المسألة على مذهبنا.

لا يقال: الاعترافُ يتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي، ووجوبِ

---

(١) ب، ج: «إرادة».

(٢) ب، ج: «قولهم: إن القادر».

حصوله عند حصوله لا ينافي القولَ بأنّ قدرةَ الله[١] مؤثرةٌ في وجود الفعل وإنما ينافي استقلالَه بالفاعلية، وهو إنما ادعى العلمَ الضروريَّ في الأول لا في الثاني.

لأنا نقول: قد ذكرنا[٢] أنّا لم نستدل بالدليل المذكور لأجل بيان[٣] أنّ القدرةَ الحادثةَ غيرُ مؤثرة، بل لبيان سلب الاستقلال، كما هو مذهب الأستاذ وإمام الحرمين، فإن كان أبو الحسين قد ساعدنا عليه فمرحباً بالوفاق، ولكن يلزم منه فسادُ مذهب الاعتزال بالكليّة؛ لأنه لا فرق في العقل بين أن يأمر الله العبدَ[٤] بما يكون فعلًا لله تعالى وبين أن يأمره بفعل يجب حصولُه عند فعل الله تعالى، ويمتنع حصولُه عند عدمه، فإنّ المأمورَ على كلا التقديرين لا يكون متمكّناً من الفعل والترك، ولأنه لا فرق في العقول بين أن يعذبَ اللهُ تعالى العبدَ على ما أوجده فيه وبين أن يعذّبَه على ما يجب حصوله عند حصول ما أحدثه الله تعالى فيه، ولأنه لا فرق في العقول بين فاعل القبيح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم، فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الإرادة الجازمة انسدّ عليه بابُ القولِ بالاعتزال، فظهر أنّ أبا الحسين كان من المنكرين لمذهب[٥] الاعتزال في هذه المسألة، وأنّ مبالغتَه في دعوى الضرورة فيها كان على سبيل التقيّة والتلبيس.

قوله: إنّا نعلم بالضرورة مطابقةَ أفعالنا لقصودنا[٦].

قلنا: لا ننكر هذه المطابقة، ولكن لا يلزم من دوران الشيء مع غيره وجوداً

---

(١) ب، ج: «العبد».

(٢) ج: «ذكر».

(٣) ب، ج: «على».

(٤) ب، ج: «يأمر الله تعالى العبد».

(٥) ب، ج: «منكري مذهب».

(٦) ب: «لمقصودنا».

وعدماً وجوبُ ذلك الدوران، ولا من وجوبه حصولُه به ـ على ما مرّ ـ وبتقدير المساعدة أيضاً على ذلك لا يلزم منه استقلال العبد بالفعل والترك على الانفراد.

قوله: لو لم يكن العبد(١) مستقلاً بالفعل والترك لما حسن منّا الأمرُ والنهي والترغيب والزجر.

قلنا: هذا إنما يلزم إذا كنّا في هذا الأمر والنهي والحثّ(٢) والزجر مستبدّين مستقلّين بأنفسنا حتى يقال: إذا لم يكن المأمورُ قادراً وجب علينا أن نمتنع من أمره ونهيه، أمّا إذا كان صدور الأمر والنهي منا(٣) واجباً كوجوب سائر الأفعال اندفع الإشكال، وسنستقصي في الجواب عن هذه الشبهة بعد ذلك بقريب، إن شاء الله تعالى.

قوله: الممكنُ متى يحتاج إلى المرجح؟ في حق القادر أو في حق غيره؟

قلنا: على الإطلاق؛ لأنّ قدرةَ العبد إن لم تكن صالحةً إلا للتأثير في مقدور واحد كان خلق تلك القدرة في العبد خلقاً لما يوجب ذلك المقدور، فلا يكون العبد متمكّناً من الفعل والترك على الاستقلال، وإن كانت صالحة للضدَّين لم تكن متعلّقةً بإيجاد واحد منهما وإلا لوجد الضدّان، فإذا حدث أحد المقدورَيْن فقد حدث لتلك القدرة تعلّقٌ بإيجاد أحد المقدورين دون الآخر فلذلك؛ التعلقُ ممكنٌ ومتجدد، ونحن نعلم بالضرورة أن الممكن المتجدد لا يستغني عن المرجح(٤).

قوله: الهاربُ من السبع(٥) يختار أحد الطريقين لا لمرجح.

قلنا: لا نسلّم، بل الله تعالى يخلق فيه إرادةً ضرورية لسلوك أحد الطريقين دون

---

(١) قوله: «العبد» سقط من ب، ج.

(٢) ج: «والحب».

(٣) قوله: «منا» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «مرجح».

(٥) ب، ج: «الأسد».

الآخر، فأمّا إن لم يخلقها فيه توقف، فكما[١] أنّا توافقنا على أنه تعالى لو خلق فيه صارفاً عن العَدْو فإنه يترك العدوَ والفرار.

قوله: القادرُ هو الذي يمكنه الفعل والترك، فلو توقّفت فاعليتُه على مرجّحٍ لكانت فاعليتُه عند حصول ذلك الشيء واجبةً وعند عدمه ممتنعة، فلا تحصل المُكْنةُ في شيءٍ من الأحوال.

قلنا: إن[٢] عنيتم بقولكم: القادر[٣] هو الذي يكون متمكناً من الفعل والترك: أنه الذي يمكنه الإتيانَ بكل واحد منهما بدلاً عن الآخر من غير مرجح: فلا نسلّم أن هذه الحقيقة يمكنه دخولها في الوجود، فإن النزاع ما وقع إلا فيه، وإن عنيتم به أنه الذي يمكنه الإتيان بكل واحدٍ منهما بدلاً عن الآخر عند حصول الدواعي المختلفة: فذلك حاصل، واعتبار الدواعي لا ينافي ما ذكرناه.

قوله: لـمَ لا يجوز أن يقال: حصولُ أحد المقدورين عند حصول الداعي إليه يصير أولى بالوجود، وإن كان[٤] لا تنتهي تلك الأولوية إلى حدّ الوجوب؟

قلنا: لوجوهٍ أربعة[٥]:

الأول: أن عند حصول تلك الأولويّة إن امتنع عقلاً حصولُه لم يكن هو أولى بالوجود، وإن امتنع عدمه فهو منتهٍ إلى حدّ الوجوب، وإن لم يمتنع عقلاً لا عدمه ولا وجوده[٦] كان كلُّ واحد من الأمرين معقولًا ممكناً[٧]، وكلُّ ممكن فإنه لا يلزم

(١) ب: «كما».

(٢) قوله: «إن» سقط من أ.

(٣) ب، ج: «بقولكم إن القادر».

(٤) ب، ج: «ولكن».

(٥) قوله: «أربعة» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «وجوده ولا عدمه».

(٧) ب، ج: «ممكناً معقولًا».

من فرض وقوعه محال، وإلا لكان هو أيضاً محالاً؛ لأن كلَّ ما لا يوجد إلا عند وقوع المحال فهو محال، وإذا[1] كان كذلك فلنفرض أن تلك الداعيةَ مع تلك الأولوية قد يوجد متعلَّقها تارةً ولا يوجد أخرى، فحينئذٍ يكون وقوعُ متعلَّقه في ذلك الزمان وعدمُ وقوعه في زمان آخر مع أنّ نسبةَ تلك الداعية المرجحة[2] إلى الوقوع واللاوقوع في جميع الأزمنة نسبةٌ واحدة ترجحاً لأحد[3] طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح؛ لأنه لم يوجد هاهنا مرجحٌ إلا تلك الأولوية، وتلك الأولويةُ[4] حاصلةٌ في الزمانين، فاختصاصُ وقوعِ متعلّق تلك الداعية الراجحة بأحد الزمانين دون الآخر مع أن تلك الأولويةَ حاصلةٌ في الزمانين معاً يوجب ترجحَ أحدِ طرفي الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجح، ولما بطل ذلك بطل ما قالوه.

الثاني: وهو أنّ عدمَ ذلك الممكن وترجحَ وجوده لأجل تلك الداعية إمّا أن يكونا متنافيَيْن أو لا يكونا كذلك، فإن كانا متنافيين استحال اجتماعُهما، فإذن متى حصلت تلك الأولويةُ وجب وجودُه وهو المطلوب، وإن لم يكونا متنافيين فعند حصول تلك الأولوية[5] كانت تلك الأولويةُ حاصلةً استحالَ كونُه معدوماً، ومتى استحال عدمُه وجب وجودُه، فإذن متى حصلت تلك الأولويةُ أمكن[6] أن يستمرّ عدمُ ذلك الفعل، وإذا أمكن ذلك[7] في وقت أمكن في كل وقت، وإذا كان كذلك استحال أن تصير تلك الأولويةُ مقتضيةً زوالَ ذلك العدم؛ لأن تلك الأولويةَ لمّا

(١) ب، ج: «فإذا».
(٢) كذا في ب، ج: «المرجحة»، وفي أ: «المترجحة».
(٣) ب، ج: «ترحج أحد».
(٤) قوله: «وتلك الأولويةُ» سقط من أ.
(٥) من قوله: «حصلت تلك الأولوية» إلى هنا سقط من ب، ج.
(٦) ب، ج: «تلك الأولوية وجب وجوده، وهو المطلوب، وإن لم يكونا متنافيين فعند حصول تلك الأولوية أمكن».
(٧) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.

حصلت في سائر الأوقات مع أنها لم تقتضِ[١] زوالَ ذلك العدم، فلو اقتضت في ذلك الوقت زوالَ ذلك العدم مع أنها لم تقتضِ[٢] زوالَه[٣] سائرَ الأوقات ـ لكان اقتضاءُ تلك الأولوية زوالَ ذلك العدم في ذلك الزمان قد ترجّح على اقتضائها زوالَ العدم على ذلك العدم في سائر الأزمان، فيكون ذلك ترجُّحاً لأحد طرفي الممكن المتساوي[٤] على الآخر من غير مرجح، وإنه محال.

الثالث: هو أنّ الممكنَ المتساويَ هو الذي يكون نسبةُ تجدّدِ الوجود إليه كنسبة استمرار العدم الذي كان حاصلاً إليه في هذا الوقت قد تساعدنا على أنه لا يبقى على العدم إلا لمرجح، ثم عند حصول الداعي المرجّح لجانب الوجود يُصيِّرُ نسبةَ الوجود المتجدّد إليه أرجحَ من نسبة العدم الذي كان حاصلاً إليه، فإذا امتنع ترجّحُ استمرارِ العدم على تجدّد الوجود حالَ كون ذلك الاستمرارِ مساوياً لذلك التجدّد فلَأَنْ يمتنع ذلك حالَ كون استمرارِ العدم مرجوحاً كان أَولى.

الرابع: ما ذكرناه في أول الاستدلال من أنّ حالَ حصول مرجِّحِ الوجود لو حصل العدمُ لكان ذلك العدمُ واقعاً لا عن مرجح، وذلك يبطل حُكمَنا بأن الممكن لا بدّ له من المرجح.

قوله: ذلك العدمُ مستمر، والشيءُ حالَ استمراره لا يحتاج إلى السبب خصوصاً في جانب العدم.

قلنا: لا نسلّم أنّ الممكنَ حال استمراره[٥] يستغني عن المرجح، والدليلُ عليه

(١) ج: «لم تقتضي».
(٢) ج: «لم تقتضي».
(٣) ب، ج: «زوالها».
(٤) ب، ج: «المساوي».
(٥) ب، ج: «الاستمرار».

ما مرّ تقريرُه في مسألة الحدوث، وعلةُ عدم الشيء هي عدمُ علة وجود ذلك الشيء، فثبت أنّ العدمَ الممكن لا غنى[١] به عن المرجّح.

قوله: هذه الحجّةُ تنفي كونَ الباري تعالى موجداً.

قلنا: لا نسلّم.

قوله: إرادته لحصول هذه الدواعي للعبد إمّا أن تكونَ واجبةً أو لا تكون[٢].

قلنا: بل هي واجبة؛ فإن الله تعالى كما أن ذاتَه واجبةٌ وصفاتِه واجبةُ فتعلّقاتُ صفاته بمتعلَّقاتها أيضاً واجبة، فعلى هذا نقول: تعلّقُ إرادةِ الله تعالى بإيقاع الحادث المعيّن في الوقت الفلاني واجب، ولمّا كان ذلك التعلقُ واجباً استغنى عن مرجح آخر[٣]، ولمّا كانت الصفةُ متعلقةً بتخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت المخصوص لا جَرَمَ لم يلزمنا قدم العالم وقدمُ سائر الحوادث.

لا يقال: لمّا كان تعلقُ إرادته تعالى بإيجاد بعض الأشياء على بعض الوجوه واجباً، وتعلُّقها بإيجاد تلك الأشياء على غير تلك الوجوه محالاً؛ لم يكن الباري قادراً[٤] مختاراً، بل كان علةً موجبة، وذلك خروجٌ عن الإسلام.

لأنا نقول: إنّ كونَ الفاعل بحال يجب أن يكون فاعلاً لبعض الأشياء لا يخرجه عن الفاعلية، ألا ترى أن عند المعتزلة الإخلالَ بالواجب يدلّ إمّا على الجهل أو الحاجة؟ فإذا وجب على الله تعالى فعلُ الثواب استحالَ إخلالُه تعالى به لاستحالة ما يلزم من ذلك الإخلال في حقّه، وهو الجهلُ أو الحاجة، وإذا استحال منه أن لا يفعل وجب منه أن يفعل، ففي هذه الصورة وجوبُ صدورِ الثواب عن الباري تعالى واستحالة لا صدوره عنه لا محالةَ يكون لأجل وجوب الداعي إلى الفعل.

---

(١) ب، ج: «غناء».

(٢) ب، ج: «تكون واجبة».

(٣) قوله: «آخر» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «الباري تعالى قادراً».

واستحالةُ حصول الداعي إلى الترك لا ينافي أصلَ كونه قادراً، فكذلك عندنا وجوبُ صدور بعض الأفعال عنه دون البعض لوجوب بعض الإرادات واستحالة البعض لا ينافي كونَه قادراً؛ لأنه في ذاته محال[١]، لو لم[٢] تكن هذه الإراداتُ واجبةً بل حصلتْ له[٣] إراداتٌ أخرى لكان هو ـ تعالى ـ عند تلك الإرادات قادراً على غير ما أحدثه الآن.

واعلم أنه لا خلاص للمعتزلة عن هذا الإشكال إلا إذا قالوا: إن ترك الواجب لا[٤] نقول: إنه يؤدّي إلى المحال[٥] ولا نقول إنه لا يؤدي إليه[٦]، بل نمسك عن القولين، ولكن هذا الجوابُ ركيك؛ لأنهم إن عَنَوْا بذلك أنّ أحدَ القسمين حقٌّ في نفسه ولكنهم لا يتلفّظون به، فذلك مما لا يفيدهم؛ لأنه ليس المقصودُ من الإلزام أن يتلفظوا به، وإن عَنَوا به فسادَ طرفَي النقيض فهو معلومُ البطلان بضرورة العقل.

فأما[٧] قوله في المعارضة الأولى: إنّ فعلَ العبد واجبُ المطابقة لدواعيه وجوداً وعدماً، فيكون واقعاً به.

قلنا: الكلام عليه من حيث الاستدراكُ[٨] ومن حيث التحقيق:

أما الاستدراك[٩]: فهو أنكم ذكرتم في دليلكم وجوبَ حصول الفعل عند حصول الدواعي[١٠]، ووجوبَ أن لا يحصل عند حصول الصوارف، مع أنّ ذِكْرَ

---

(١) كذا في ب، ج: «محال»، وفي أ: «بحال».

(٢) ب، ج: «ولو لم».

(٣) قوله: «له» سقط من ب، ج.

(٤) ج: «لأنا»!

(٥) ب، ج: «إليه».

(٦) قوله: «ولا نقول أنه لا يؤدي إليه» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «وأما».

(٨) ب، ج: «الاستدلال».

(٩) ب، ج: «الاستدلال».

(١٠) ب، ج: «الداعي».

أحد الأمرين كافٍ في المطلوب؛ لأنه لو ثبت وجودُ حصولِ الفعل عند حصول الدواعي، وثبت أنّ ما يجب حصولُه عند حصول شيءٍ آخر فإنه يجب أن يكون المؤثرُ فيه ذلك الآخر[١]؛ فإنه يلزم من هذا القَدْر أن يكون المؤثرُ في فعل العبد هو قدرتَه، سواء اعتبرنا وجوبَ انتفائه عند صوارفه أو لم نعتبر ذلك، فثبت أن تعليلكم مشتملٌ على الزيادة، فيكون مستدركاً. وهذا الاستدراكُ يمكن دفعُه على ما سيأتي[٢].

وأما التحقيق: فهو أنكم ادّعيتم وجوبَ حصول الفعل عند حصول الدواعي، واستحالةَ حصوله عند تحقّق الصوارف، ولا شك أنّ تلك الدواعي والصوارف هي أفعالُ الله تعالى أو مستندةٌ[٣] إلى أفعاله تعالى، فهذا يُبطل مذهبَ الاعتزال بالكليّة؛ لأنّ اللهَ تعالى إذا فعل فيه تلك الدواعي وجبَ حصولُ ذلك الفعلِ شاء أم أبى، وإذا لم يفعل فيه تلك الدواعي استحالَ حصولُ الفعلِ لا محالة، وإذا كان كذلك كان تكليفُ العبد تكليفاً بما لا يكون مقدوراً له.

وأيضاً فلأنه تعالى لمّا كان هو الفاعلَ للداعي إلى القبائح لزم أيضاً أن يكون فاعلاً للقبائح؛ لأنه لا فرق في العقول بين فعل القبيح وبين فعل ما يوجب القبيح، أو فعل ما يجب عنده القبيح.

وأمّا إن لم تقولوا بوجوب حصول الفعل عند حصول الدواعي فَسَدَ عليكم هذا الاستدلال؛ لأنه إذا لم يجب حصولُ الفعل عند توفر الدواعي لم يلزم من عدم حصول الفعل عند توفر الدواعي أو من حصوله عند خلوص[٤] الصوارف محال، فحينئذٍ يفسد الاستدلالُ بالكليّة.

---

(١) ب، ج: «ذلك الشيء الآخر».

(٢) ب، ج: «وسيأتي رفع هذا الاستدراك».

(٣) ب، ج: «و مستندة».

(٤) ب، ج: «حصول».

لا يقال: المقصودُ من هذه الحجّة بيانُ أنّ القدرةَ[١] الحادثة مؤثرةٌ سواء فسد مذهب الاعتزال أو[٢] لم يفسد.

لأنا نقول: قد ذكرنا أن من أصحابنا مَن ساعد على هذا القدر.

ثم نقول: ما ذكرتموه أيضاً لا يفيد هذا المطلوب، وبيانه من وجوه خمسة[٣]:

الأول: أنّا نمنع الوجوبَ الذي ادّعَوه؛ لأنّ حصولَ فعل العبد عند توفر دواعيه ليس أظهرَ منِ حصول الشِّبَع للحي السليم عَقيبَ تناول الغذاء الجيّد، وحصولِ الرِّيّ عقيب الشرب؛ وحصولِ النبت عند إلقاء البذر في الأرض الحرّة الجيّدة مع حصول سائر الشرائط من السقي والشمس والحرّ والبرد ووجوب نزول الأرض وصعود النار، مع اتفاق أكثر المسلمين على أنّ حصولَ هذه الأحكام عقيبَ هذه الأسباب ليس على طريق الوجوب، وإذا جاز منع الوجوب في هذه الصورة جاز أيضاً منعه[٤] في هذا الموضع.

ولإن[٥] سلّمنا هذا الوجوبَ ولكن لَمَ قلتم: إنه لا بدّ لذلك الفعل من مؤثر فضلاً عن أن يكون المؤثر فيه قدرةَ العبد؟

بيانه: أنّ الذواتَ عند المشايخيّة متشاركةٌ في كونها ذواتاً[٦]، ثم إنّ بعضَ الذوات مختصٌّ بصفة ذاتية يجب تحقيقُها بتلك الذوات، ويمتنع تحقّقُها بسائر الذوات، وذلك الوجوب عندهم لا يعلّل بأمر؛ لأنه بأي شيء عُلِّل فسد، وكذلك العرض المعيّن يجب اختصاصُه بالمحلّ المعيّن، مع أن ذلك المحل مثل لسائر المحالّ.

(١) ب: «القدر».
(٢) ب، ج: «أم».
(٣) قوله: «خمسة» سقط من ب، ج.
(٤) ب، ج: «منعه أيضاً».
(٥) ب، ج: «وإن».
(٦) ب، ج: «ذوات».

وذلك الوجوبُ لا يعلل؛ لأنه بأي شيء عُلل فسد، وكذلك الأعراضُ التي لا تبقى يختصّ صحةُ حدوثها بالوقت المعيّن، مع كون ذلك الوقت المعين[١] مساوياً لسائر الأوقات، وكذلك القادر يفعل أحدَ مقدورَيْه دون الآخر؛ لأنه[٢] بأي شيءٍ عُلِّل فسد، فإذا رأينا أنّ الوجوبَ والصحة والاستحالة قد تحصل في بعض المواضع وبعض الأوقات لا لأمر فِلمَ لا يجوز أن يقال: إنّ الفعلَ الذي حدث عند توفّر الدواعي اختصّ وجوبُ حدوثِه بذلك الوقت دون الوقت الذي قبلَه أو بعده؟ وحينئذٍ لا يحتاج إلى مؤثر أصلاً.

ولإن[٣] سلّمنا أنه لا بدّ لها من مؤثر فلِمَ لا يجوز أن يكون المؤثرُ في تلك الأفعال هو غيرَ العبد؟

قوله: لو كان كذلك لصحّ من ذلك الغير أن لا يخلق تلك الأفعالَ عَقيبَ توفّر الدواعي، أو يخلقها[٤] عقيبَ الصوارف.

قلنا: لا شك أنّ الموجدَ لتلك الدواعي هو الله تعالى، وإذا[٥] كان كذلك فلمَ لا يجوز أن يقال: إن تلك القدرةَ والداعية وإن كانت غيرَ مؤثرة في وجود ذلك الفعل؛ ولكنه يستحيل انفكاكُها عن ذلك الفعل، والفاعلُ للشيء لا يمكنه أن يفعلَ ذلك الشيءَ عارياً عما يلازمه، فلأجل ذلك يستحيل من الله تعالى أن لا يوجد ذلك الفعلَ عقيب توفّر الدواعي، كما أنه متى خلق الجوهر استحال أن لا يخلق الكون.

لا يقال: لو استحال انفكاكُ القدرةِ والداعيةِ عن الفعل وجب صحةُ حصول الفعل بدون تلك القدرة والداعية لاستحالة كون كل واحد منهما محتاجاً إلى الآخر،

(١) قوله: «المعين» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «الآخر لا لأمر؛ لأنه».

(٣) ب، ج: «وإن».

(٤) ب، ج: «و يخلقها».

(٥) ب، ج: «فإذا».

وحينئذٍ يلزم أن لا يجب انتفاءُ الفعل عند عدم القدرة والإرادة، وقد بيّنّا أن ذلك واجب، وبهذا الطريق اندفع الاستدراك الذي ذكرتموه.

وأمّا الجوهرُ والكونُ فغير لازم؛ لأنه لا جوهر إلا ويصحّ وجودُه بعينه مع عدم كل واحد من الأكوان المعيّنة.

لأنا نقول: لـمَ لا يجوز أن يوجد أمران يمتنع انفكاكُ كلٍّ واحد منهما عن الآخر وإن لم يكن واحدٌ[1] منهما محتاجاً إلى الآخر؟

بيانه: أن الذي نساعد عليه أنه متى تحققت الحاجةُ امتنع الانفكاك، ولكنّا لا نساعد أنّ امتناعَ الانفكاك لا يتحقّق إلا عند تحقق الحاجة، فعليهم أن يقيموا الدلالة على ذلك؛ لأنهم هم المستدلّون.

ثم إنّا نبيّن ذلك بصور ثلاثة[2]:

إحداها: أنّ الحياةَ القائمة بأحد أجزاء البِنْية غيرُ الحياة القائمة بالجزء الآخر من البنية، مع أنه يستحيل انفكاكُ كلٍّ واحدة من الحياتين عن الأخرى، ومنها ملازمةُ الجوهر والكون.

قوله: إنّ كلّ جوهر فهو على التعيين يصحّ خلوُّه عن كل كون على التعيين.

قلنا: إنّا إنما ألزمنا ذلك في نوعَي الجوهر والكون لا في أشخاص هذين النوعين، حتى إن هذا القَدْر لو كفى هناك فنحن نقول أيضاً: إنّ القدرةَ المعيّنة، والداعيةَ المعينة، والفعلَ المعيّن ليس بينها من حيث إنها تلك الأشياء بأعيانها ملازمةٌ أصلاً، بل الملازمةُ حاصلةٌ بين نوع القدرة والداعية ونوع الفعل.

---

(١) ب، ج: «لم يكن كل واحد».

(٢) قوله: «ثلاثة» سقط من ب، ج.

وثانيتها[(١)]: أن كون الله تعالى عالـمًا و[(٢)] قادراً وحيّاً[(٣)] وموجوداً[(٤)] أحوالٌ يمتنع انفكاكُ كل واحد منها عن الأخرى، مع أنه ليس لواحدة منها حاجةٌ إلى الأخرى، ولا يندفع ذلك بقولهم: إنّ تلازمَها إنما كان لأن لها موجباً واحداً، وهو الحالة الخامسة.

لأنا نقول:

أمّا أولاً: فلأن ذاته تعالى وتلك الحالةَ الخامسة، بل كلُّ ذاتٍ مع ما لها من الصفة الذاتية يمتنع انفكاكُ كل واحد منها[(٥)] عن الأخرى، ولا شكّ أنه ليس واحدٌ[(٦)] منها علةً للأخرى؛ لأنّ الذاتَ لو كانت علةً لتلك الصفة لتحققت تلك الصفةُ في جميع الذوات، ولو كانت الصفةُ علةً للذات مع أنّ الصفةَ محتاجةٌ إلى الذات؛ لزم الدور، وإذا[(٧)] كان كذلك فإمّا أن لا يكون لواحد[(٨)] منها حاجةٌ إلى الأخرى أصلًا، أو إن[(٩)] كان كذلك ولكن ذلك لا ينافي امتناعَ انفكاك كلِّ واحد منهما عن الأخرى، وعلى التقديرين فإنه يبطل قوله: إنّ الشيئين لو امتنع انفكاكُ كلِّ واحد منهما عن الآخر لزم احتياج كلِّ واحد منهما[(١٠)] إلى الآخر.

وأمّا ثانياً: فلأنكم إذا جوّزتم في الشيئين اللذين ليس بواحد[(١١)] منهما حاجةٌ

(١) ب، ج: «وثالثها».
(٢) قوله: «عالماً» سقط من ب، ج.
(٣) ب، ج: «حياً» دون واو.
(٤) كذا في ب، ج: «موجوداً»، وفي أ: «وموجداً».
(٥) ب، ج: «واحدة منهما».
(٦) ب، ج: «واحدة».
(٧) ب، ج: «فإذا».
(٨) ب: «لا يكون لكل واحد».
(٩) ب، ج: «و إن».
(١٠) قوله: «منهما» سقط من ب، ج.
(١١) ب، ج: «لواحد».

إلى الآخر أن يجب تلازُمُها[١] لعلّةٍ أخرى وهي كونهُما معلولَيْ علةٍ واحدة؛ فقد اعترفتم في الجملة أنه لا يجب من ملازمة الشيئين حاجةُ كلٍّ واحد منهما إلى الأخرى، وقد انتقض أصل قولكم.

غايةُ ما في الباب أنكم تقولون: هذه الملازمةُ إنما حصلتْ لعلةٍ معيّنة، وهي كونُهما معلولَيْ علةٍ واحدة، ولكن لا يلزم من نفي هذه العلة نفي الملازمة أصلاً عند عدم الحاجة، اللهمّ إلا أن تقولوا: ما سوى هذه العلةِ غيرُ معلوم[٢]، فوجب نفيه، لكنّا[٣] بيّنا ضعف هذه الطريقة.

ولئن[٤] سلّمنا أنه لو كان الموجدُ لأفعال العبد غيرَه لمَا وجب حصولُها عند توفر دواعيه، ولكن متى؟ إذا كان ذلك الغيرُ موجباً أو قادراً؟ ع م.

بيانه: وهو أن من الجائز أن يقال: المؤثرُ في أفعال العباد شيءٌ مباينٌ موجبٌ بالذات، إلا أن إيجابه لها يتوقّف على حصول تلك الدواعي، فمتى حصلتْ استحال أن لا يحصل الفعل؛ لأن الموجب متى انضمّ إليه الشرطُ استحال أن لا يحصل المعلول، كما أنّ كونَ الذات حيّاً لمّا كان موجباً لصفةِ المدركيّة عندكم بشرط سلامة الآلة، وحصول المدرك، وارتفاع الموانع، لا جَرَمَ استحال حصولُ هذه الشرائط إلا ويحصل الإدراك، فكذلك هاهنا. ثم ليس علينا تعيينُ ذلك الموجب لاحتمال أن يكون ذلك خاصيةً خلقها الله تعالى في الفلك، أو يكون ذلك موجداً محدثاً ليس بجسم ولا بجسمانيّ.

وبالجملة فالسائل ليس عليه إلا بيانُ الاحتمال، فأمّا إبطالُه فذلك على[٥] المستدلّ.

---

(١) كذا في ب، ج: «تلازمهما»، وفي أ: «تلازمها».

(٢) ب، ج: «معلومة».

(٣) ب، ج: «لكن».

(٤) ب، ج: «وإن».

(٥) ب، ج: «فعلى».

ولئن[١] سلّمنا أن ذلك الفعلَ ليس أثراً لشيءٍ مباين، فلم[٢] قلتم: إنه أثرُ القدرة؟ ولِمَ لا يجوز أن يقال: المؤثرُ هو القصد والداعي بشرط القدرة؟

فهذا جملةُ ما نقوله على هذه الشبهة[٣]، ولأصحابنا كلماتٌ كثيرةٌ عليها سوى ما ذكرناه، فمن أرادها فليطلبها في[٤] كُتبهم.

وأمّا قوله في المعارضة الثانية: كونُ العبد مأموراً ومنهيّاً وممدوحاً ومذموماً ينافي مذهبكم.

قلنا: هذا الإشكال واردٌ عليكم من وجوه ستة[٥]:

أحدها: وهو أنّ علمَ الله تعالى متعلّقٌ بجميع المعلومات، فما عَلِم وجودَه من العبد يستحيل أن لا يوجد، وما عَلِم أنه لا يصدر من العبد يستحيل أن يوجد، وإذا كان كذلك كان تكليفُ الله تعالى مَن علم مِن حاله أنه لا يؤمن تكليفاً له بما يستحيل وجودُه منه، وتكليفُه مَن علم مِن حاله أنه يؤمن تكليفاً له بما يجب وجودُه منه، ولا فرق بين ذلك وبين ما ألزمتموه[٦] علينا، فإن كان مذهبُنا ينافي التكليف والأمر والنهي فهو أيضاً لازمٌ عليكم من هذا الوجه، والأعذارُ التي تكلّفوها عن هذا الإلزام قد مرّت فيما مضى، وبيّنّا ضعفها.

وثانيها: أنه تعالى إذا أخبر عن أقوام مخصوصين أنهم لا يؤمنون أصلاً، فلو آمنوا لصار خبرُ الله كذباً، والكذبُ[٧] محالٌ على الله تعالى، أمّا عندنا فلذاته، وأمّا عند المعتزلة

(١) ب، ج: «وإن».

(٢) ب، ج: «ولكن لم».

(٣) ب، ج: «الشُبه».

(٤) ب، ج: «من».

(٥) قوله: «ستة» سقط من ب، ج.

(٦) كذا في ب، ج: «ألزمتموه»، وفي أ: «ألزموه».

(٧) ب، ج: «وهو».

فلأنه يدلّ على الجهل أو الحاجة، وهما محالان على الله تعالى، وما يؤدي إلى المحال فهو محال، فإذن صدورُ الإيمان من[١] أولئك الأقوام محال، مع أنهم كُلِّفوا بها[٢].

وثالثها: أنّ الله تعالى كلَّف أبا لهب بالإيمان وقد أخبر الله تعالى[٣] عنه بأنه لا يؤمن، ومن الإيمان تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه، وما أخبر عنه أنه لا يؤمن، فيكون أبو لهب مكلّفاً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، وذلك محال، فيكون مكلّفاً بالمحال.

ورابعها: أنّ اللهَ تعالى إذا وجب عليه إيصالُ الثواب فإنّ عدمَ فعله لذلك تركٌ للواجب[٤]، وتركُ الواجب قبيح، والقبيح يدلّ على الجهل أو الحاجة، وهما محالان على الله تعالى، وما يؤدي إلى المحال فهو محال، فإذن محال من الله تعالى عقلاً أن لا يفعل ذلك الواجب، وإذا استحال منه تعالى أن[٥] لا يفعله وجب أن يفعله لاستحالة الخروج عن طرفَيِ النقيض، فإذن يجب عقلاً أن يفعل الله تعالى ذلك الفعلَ، مع أنه ـ تعالى ـ يستحقّ المدح والشكر على ذلك الفعل، فعلمْنا أنّ كونَ الحيّ بحال يجب صدورُ الفعل عنه لا ينافي استحقاقَه للمدح، وإذا ثبت ذلك في جانبِ المدح فكذلك القولُ في جانب الذمّ؛ لأنه لا فرق بين الطرفين في العقل.

وخامسها: أن أبا الحسين لمّا اعترف أنّ العبدَ لا يمكن أن يَصدرَ عنه الفعلُ إلا عند حصول الداعي، واعترف أنه متى حصل الداعي وجب صدورُ الفعل عنه، فعلى هذا: إذا فعل اللهُ تعالى الداعيَ إلى الإيمان وجب حصولُ الإيمان، وإذا لم يفعل استحالَ حصولُ الإيمان[٦]، ولا فرق في العقل بين تكليف العبد بالإيمان، مع أنّ وجودَ الإيمان

---

(١) ب، ج: «عن».

(٢) ب، ج: «به».

(٣) قوله: «الله تعالى» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «الواجب».

(٥) ب، ج: «أنه».

(٦) ب، ج: «حصوله».

يتوقف[١] في طرفَيْ وجوده وعدمه على فعل يفعلُه اللهُ تعالى ـ وبين تكليفه بالإيمان، مع أنّ الإيمان فعلُ الله تعالى، فإذا قبح أحدُهما وجب أن يكون الآخر قبيحاً، وهكذا القولُ في كفر الكافر. ولا يدفع لذلك إلا أحد أمرين ذكرناهما في السؤال:

إمّا أن نقول: القادرُ وإن كانت نسبتُه إلى مقدورَيْه[٢] على السواء لكنه يفعل أحدُهما دون الآخر لا لمرجّح، وهذا معلوم الفساد بالضرورة.

وأيضاً فتجويزُه يفضي إلى القدح في حكمة الله تعالى على أصول المعتزلة؛ لأن صدورَ القبيح منه ـ تعالى ـ نظراً إلى كونه قادراً جائز، وإنما امتنع نظراً إلى استحالة أن يوجَدَ في حقه تعالى الداعي إلى القبيح، وإنما يلزم من استحالة وجود الداعي إلى القبيح استحالةُ فعل القبيح أو توقّفُ الفعل على الداعي، فأمّا إذا لم يتوقف عليه لا[٣] يلزم من انتفائه انتفاءُ الفعل، فثبت أنَّ مَن لم يوقِف الفعلَ على الداعي لا يمكنه الجزمَ بحكمة الله تعالى.

وإمّا أن يقول[٤]: الفعلُ[٥] لا بدّ له من الداعي، ولكنه لا يجب حصولُه عند حصوله.

وذلك أيضاً قد بيّنّا أنه يقتضي ترجُّحَ أحد طرفَيِ الممكن على الآخر المساوي له من غير مرجح.

ولـمّا ثبت فسادُهما توجّه الإلزامُ ضرورة.

وسادسها: وهو[٦] أنّا بيّنّا أنّ العلومَ النظرية لا بدّ وأن تكون لازمةً عن العلوم

(١) ب، ج: «متوقف».

(٢) ج: «مقدورية» تصحيف.

(٣) ب، ج: «لم».

(٤) ب، ج: «يقولوا».

(٥) ب، ج: «يقولوا: إن الفعل».

(٦) ب، ج: «هو» دون واو.

الضرورية لزوماً ضرورياً، على ما مرّ تقريره في الأصل الثاني غيرَ مرّة، فتلك العلومُ الضرورية إمّا أن تكون من فعل العبد أو من فعل الله تعالى، والأول باطل؛ لأنّ العلومَ الضرورية إمّا أن تكون: فطريةً مثل العلم بأنّ الواحدَ نصفُ الاثنين، أو حسّيةً مثل العلم بحرارة النار، أو تواتريةً مثل العلم بوجود محمد ﷺ.

فأمّا العلومُ الفطريةُ فلو كانت أفعالاً للعبد لكانت تصوّراتُ مفرداتِ تلك القضايا إمّا أن تكون فعلاً للعبد أو لا تكون[1]، والأول باطل؛ لأن المختار لا يمكنه أن يختارَ إيجادَ شيءٍ دون غيره إلا إذا كان له شعورٌ بحقيقة ذلك الشيء، وذلك[2] الشعورُ لا معنى له إلا تصوّرُ تلك الحقيقة، فلو كان حصولُ ذلك التصوّرِ فعلاً للعبد لوجب أن يكون تصوّراتُ تلك المفردات سابقاً على تصوراتها التي هي من فعل العبد، ثم الكلامُ فيها كالكلام في الأول فيلزم إما التسلسل[3] وهو محال، أو الانتهاء إلى تصورات يخلقها الله تعالى.

ثم إنّا بيّنا أن تلك التصوراتِ موجبةٌ لذواتها جزمَ الذهن بنسبة أحدهما إلى الآخر، فحينئذٍ يكون تلك التصوراتُ من فعل الله تعالى، وترتُّب التصديق عليها واجب، فتكون العلومُ الضروريةُ ليست أفعالاً للعبد، بل فعلاً لله تعالى، والعلومُ النظرية واجبةُ اللزوم عنها، فيلزم خروجُ العلوم الفطرية عن[4] قدرة العبدِ واختيارِه، فوجب سقوطُ الأمر والنهي والمدح والذمّ، فأمّا العلومُ الحسيّة والتواترية فنحن نعلم أن حصولَها عقيب الحس، والتواتر ليس باختيار[5] العبد.

لا يقال: لمَ لا يجوز أن يقال: إنه تعالى يخلق في العبد علماً بحقيقة الشيء، ثم

(١) قوله: «تكون» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «فذلك».

(٣) ب، ج: «فإما بتسلسل».

(٤) ب، ج: «من».

(٥) كذا في ب، ج: «والتواتر ليس باختيار»، وقوله: «ليس» سقط من أ.

إنّ العبدَ يختار إحداثَ ذلك الشيء، ثم ذلك الشيءُ يوجب تصوّرَ مفردات القضية الضرورية، ثم يترتب على حصول تصور تلك المفردات حصولُ التصديقات الضرورية، ثم يترتب عليها حصولُ العلوم الضرورية(١)، فلأجل استناد العلوم النظرية إلى فعل العبد استحقّ العبد المدح والثواب عليها؟

لأنا نقول: هذا يقتضي أن يكون تصوّرُ ذلك الشيء ضروريّاً، لكنّا(٢) لا نجد ذلك الشيءَ من أنفسنا فضلاً أن يكون(٣) تصورُه ضروريّاً، فثبت أنّ شيئاً من العلوم الضرورية غيرُ حاصل بفعل العبد، وذلك يحقق الإلزام، فثبت بهذه الوجوه أنّ ما ألزموه علينا لازمٌ عليهم أيضاً(٤).

فإن قيل: فما الحيلةُ مع ذلك في دفع الإشكال؟

الجواب: إنّ الحيلةَ(٥) تركُ الحيلة، والاعترافُ بأنه تعالى لا يُسأل عما يفعل، وإنه لا يقبح منه ما يقبح منّا، بل كل ما يفعله تعالى(٦) بنا(٧) فإنه حسنٌ منه وصواب.

وهاهنا مقامٌ آخر جدليٌّ على مَن استدلّ بحسن المدح والذمّ والأمر والنهي على كون العبد موجداً فنقول: العلمُ بحسن هذه الأمور إمّا أن يتوقف على العلم بكون العبد موجداً أو لا يتوقف، فإن توقف: وجب أن لا يحصل العلم بحسن هذه الأمور إلا بعد العلم بكون العبد موجداً، فلو استفدنا العلمَ بكون العبد موجداً من ذلك

(١) ب، ج: «النظرية».

(٢) ب، ج: «ضرورياً، ولكنا».

(٣) ب، ج: «فضلًا عن أن يكون».

(٤) قوله: «أيضاً» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «والجواب: إن الحيلة».

(٦) ب، ج: «ما يفعله الله تعالى».

(٧) قوله: «بنا» سقط من ب، ج.

لزم الدور، وإن لم يتوقف: كان ذلك اعترافاً بأنه ليس جهةُ حسن المدح والذم والأمر والنهي كونَ العبد موجداً، وحينئذ يبطل استدلالهم.

فهذا جملةُ ما نقوله[١] في هذا الموضع.

وأما[٢] أصحابُنا فإنهم عارضوا المعتزلةَ بأمرين:

أحدهما: أنّ عندهم الذواتِ ثابتةٌ في العدم، فلا يمكن أن يكون للقدرة الحادثة فيها أثرٌ أو الوجود حال، والأحوالُ غيرُ مقدورة عندهم، وإذا[٣] لم تكن الذاتُ مقدورةً ولا الوجودُ مقدوراً كان التكليفُ بالإيجاد تكليفاً بالمحال.

لا يقال: الذاتُ والوجودُ وإن لم يكن كلُّ واحد منهما مقدوراً وحدَه، ولكنّ الذاتَ على صفة الوجود مقدورة.

لأنا نقول: قولكم: «المقدورُ هو الذاتُ على الوجود» عبارةٌ لا طائل تحتها؛ لأنّ المرادَ بالذات على الوجود إمّا الذاتُ وحدها، أو الوجودُ وحده، أو المجموع، وليس في العقل قسمٌ وراء ذلك، وعندكم الأقسامُ الثلاثة غيرُ مقدورة، وإذا كان كذلك كان التكليفُ يتصور القسم الرابع مع أنه غير معقول تكليفاً بالمحال فضلاً عن التكليف بتحصيله.

وثانيهما: أنّ مَن[٤] لم يكن عالماً بالله تعالى فإنه[٥] مأمورٌ بتحصيل معرفته تعالى، فإذن لا[٦] يمكنه أن يعلم كونَه مكلّفاً بتحصيل العلم بالله تعالى إلا إذا علم الله،

---

(١) ب، ج: «نقول».

(٢) ب، ج: «فأما».

(٣) ب، ج: «فإذا».

(٤) قوله: «مَن» سقط من أ.

(٥) ب، ج: «فإنها».

(٦) ب، ج: «لم».

ومتى[١] علم الله استحال[٢] منه تحصيل العلم به؛ لأنّ تحصيلَ الحاصل محال، فيكون هذا التكليفُ تكليفاً بالمحال.

ولهم معارضاتٌ أُخر، ولكن الأقوى ما ذكرناه.

ثم إنهم بعد ذلك اختلفوا في الجواب على طريقين:

الأول: طريقة الأشعري، وهي أنّ القدرةَ الحادثة غيرُ مؤثرة أصلاً، وأمّا الأمرُ والنهيُ فذلك لأجل أن الله تعالى أجرى العادةَ بأنّ العبد لو اختار الطاعة فإنه ـ تعالى ـ يخلق الطاعة فيه عَقيبَ اختياره إياها، وإن اختار المعصية فإنه يخلق فيه المعصية على حسب اختياره، وإذا[٣] كانت المُكْنة بهذا المعنى حاصلةً لا جرم حَسُنَ الأمرُ والنهي.

لا يقال: إمّا أن يكون الاختيارُ الواحدُ صالحاً للضدَّين أو لا يكون[٤]، فإن كان فترجّحُ أحدهما على الآخر يستدعي مرجحاً، ولا تنقطع الحاجةُ إلا عند الانتهاء إلى مرجّح متعين[٥] لأحد الطرفين، فيعود الإشكال وإن لم يكن صالحاً للضدَّين، فالإشكالُ[٦] ظاهرُ اللزوم؛ لأنه[٧] تعالى[٨] إن خلق ذلك[٩] الاختيارَ وجب عليه أن يختار، وإن لم يخلقه استحالَ منه الاختيار.

لأنا نقول: الاختيارُ صالحٌ للضدَّين.

---

(١) ب، ج: «علم الله تعالى ومتى».

(٢) ب، ج: «علم الله سبحانه استحال».

(٣) ب، ج: «فإذا».

(٤) قوله: «يكون» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «معين».

(٦) قوله: «وإن لم يكن صالحاً للضدَّين فالإشكالُ» سقط من أ.

(٧) ب، ج: «لأن».

(٨) ب، ج: «لأن الله تعالى».

(٩) قوله: «ذلك» سقط من أ.

وقوله[١]: ذلك الترجّحُ يستدعي مرجحاً.

قلنا: هذا وإن كان حقّاً في نفسه لكنه غيرُ مقبولٍ من المعتزليّ؛ لأنه لـمّا أثبت العبدَ موجداً فلا بدّ له من القول بأنه يختار أحدَ مقدورَيْه لا لمرجح؛ لأنه لو أسند ذلك إلى مرجح لزم الجَبْـرُ[٢] على ما بيناه[٣]، وإذا كان لا بدّ له من القول بأنه يختار أحدَ مقدورَيْه دون الآخر لا لمرجحٍ فكيف يمكنه أن ينكرَ ذلك علينا؟ وإذا كان كذلك كان الأمر والنهي والتكليف إنما كان لأنه متمكنٌ من اختيار أحدهما دون الآخر، وإن لم يكن متمكناً من الإيجاد.

لا يقال: ترجيحُه[٤] أحدَ تعلّقَي الإرادة على تعلقها الثاني إن وقع بالعبد فقد اعترفتم بتأثير قدرة العبد، أو بالله تعالى فلا يكون ذلك الترجيحُ مضافاً إلى العبد أصلاً.

لأنا نقول: إنّ ترجيحَ أحد المتعلّقين على الآخر ليس أمراً ثبوتياً أصلاً لا في حق الله تعالى ولا في حق العبد[٥] حتى يلزمَ من إسناده إلى العبد الاعترافُ بكون قدرته مؤثرة، فإن ذلك لو كان أمراً ثبوتياً لكان وقوعُه بالاختيار، فكان ترجيح[٦] تأثير الاختيار في ذلك الترجح[٧] زائداً عليه؛ فيلزم التسلسل.

الطريق الثاني: طريقةُ[٨] القاضي أبي بكر: وهي أنّ القدرةَ الحادثة وإن لم تكن مؤثرةً في وجود الفعل لكنها مؤثرةٌ في ثبوت صفة له، وهي كونه طاعةً أو معصية، وهذه الطريقةُ ضعيفة جداً؛ لأنّ حصولَ اختيار العبد يجعل ذلك الفعلَ طاعةً دون

(١) ب، ج: «قوله» دون واو.
(٢) كذا في ب، ج: «الجبر»، وفي أ: «الخبُر».
(٣) ب، ج: «بينا».
(٤) ب، ج: «ترجيح».
(٥) ب، ج: «لا في حق العبد ولا في حق الله تعالى».
(٦) كذا في ب، ج: «ترجيح»، وفي أ: «تَرَجُّح».
(٧) ب، ج: «المرجح».
(٨) ب، ج: «طريق».

جعله معصية، أو دون حصول الاختيار الآخر؛ لا بد له من مرجح، ويعود الإشكالُ بعينه، وأيضاً فكلُّ دليل دلّ على استحالة وقوع الفعل بقدرة العبد فهو بعينه يدلّ على استحالة وقوع تلك الصفة بقدرته، فبطل القولُ بذلك.

وأمّا الكسبُ فهو عند الأشعري عبارةٌ عن الفعل الذي وقع بقدرة الله تعالى الذي هو مقارن لقدرة العبد ومتعلق بها[1]، وعند القاضي هو تلك الحالةُ الحاصلةُ بقدرة العبد.

فهذا خلاصةُ ما قيل في هذا الموضع، وما وراء ذلك فهو تطويلاتٌ خارجةٌ عن المقصود.

قوله في المعارضة الثالثة: نفيُ كون العبد موجداً يسدّ بابَ إثبات الصانع.

قلنا: لا نسلّم ذلك، ونحن لا نثبت العلم بالصانع بالقياس[2] على أفعالنا، بل نثبته بالطرق التي قدّمناها.

قوله: يلزمكم سدُّ بابِ النبوة.

قلنا: أولاً[3]: هذا ليس بدليل؛ لأنهم في هذا الكلام زعموا أنّ صحةَ النبوة موقوفةٌ على العلم بأنه[4] تعالى غيرُ فاعلٍ لهذه القبائح، فلو جعلنا العلمَ بأنه تعالى غيرُ فاعل للقبيح مستفاداً من العلم بصحة النبوة لزم الدور، وهو باطل، بل ذلك من قبيل الإلزامات، ونحن نبيّن أن هذا الإلزامَ كما أنه متوجّهٌ علينا فهو متوجّهٌ عليهم، ثم نذكر الجواب بعد ذلك إن شاء الله تعالى:

---

(١) ب، ج: «لها».

(٢) ب، ج: «بالصانع تعالى بالقياس».

(٣) ج: «اذلا» تحريف.

(٤) ب، ج: «بأن الله».

أمّا الأول فمن وجهين:

أحدهما: أن نقول: إنّ هذا الإلزامَ متوجّهٌ على أبي الحسين من وجهٍ وعلى المشايخيَّة من وجهٍ آخر:

أمّا لزومُه على أصل أبي الحسين: فلأنه سلَّمَ أن الفاعل لا يفعل إلا للداعي، وسلّم[1] أنّ حصولَ الفعل عند وجود الداعي[2] واجب، والداعي من فعل الله تعالى دفعاً للتسلسل، فيكون اللهُ تعالى قد فعل[3] في الكافر ما يجب عنده[4] صدور الكفر منه، ولا فرق في العقول بين فعل القبيح وبين فعل ما يوجب القبيح، فإن لزم من الأول سَدُّ باب معرفة النبوة لزم أيضاً من الثاني.

وأمّا لزومه على أصل المشايخيَّة: فلأنهم لما[5] حكموا بأنَّ اللهَ تعالى قادرٌ على القبيح، وعلى إيجاد ما عَلِمَ أنه لا يوجد، قيل لهم: فعلُ القبيح يدلّ على الجهل أو الحاجة، وفعلُ ما عَلِمَ أنه لا يوجد يدلّ على انقلاب علمه جهلاً، وذلك محالٌ في حق الله تعالى، فالقولُ بقدرته على القبيح وعلى خلق ما عَلِمَ أنه لا يكون محال، فعند ذلك قالوا: ذلك القبيحُ الذي يوجده اللهُ تعالى خطأٌ أن يقال فيه: إنه يدلّ على الجهل أو الحاجة، وخطأ أن يقال فيه: إنه لا يدلّ، بل نُمسك عن القولين، فإذا جاز لهم مثلُ هذا الجواب فلمَ لا يجوز لنا أيضاً أن نقول: إنّ المعجزَ الذي يُظهره اللهُ تعالى على الكاذب[6] فإنه خطأ أن يقال: إنه يدلّ على صدقه، وخطأ أن يقال: إنه لا يدلّ، بل يجب الإمساك عن القولين، وأمّا المعجزُ الذي يظهره الله

(١) من قوله: «أن الفاعل لا يفعل» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٢) كذا في ب، ج: «عند وجود الداعي»، وقوله: «وجود» سقط من أ.

(٣) ب، ج: «قد فعل الله تعالى».

(٤) ب، ج: «عند».

(٥) قوله: «لما» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «على يد الكاذب».

تعالى على الصادق[١] فإنه يكون دليلًا على صدقه.

وبالجملة فكل ما يذكرونه في تقرير هذا الجواب هناك فنحن نقوله هاهنا.

الوجه الثاني في المعارضة، وهو متوجهٌ على جميع فرق المعتزلة: أن نقول: خلقُ الفعلِ الخارقِ للعادة الحاصلِ[٢] عَقيب دعوى الكاذب إنما يقبح إذا كان الغرضُ منه تصديقَ الكاذب، لكن الفعلُ الخارق للعادة الحاصلُ عقيب دعوى الكاذب غيرُ متعيّنٍ لهذا الغرض، بل يُحتمل أن يكون هناك أغراض أخر[٣]، نحو كونه لطفاً لأقوام آخرين، أو معجزةً لنبيٍّ آخر، أو إجابةً لدعوة وليّ، أو تكريراً لعادة متطاولة، أو ابتداءَ عادة، وإذا كانت هذه الوجوهُ وغيرُها[٤] محتملةً فبتقدير أن يكون الغرضُ من إظهاره لا تصديقَ الكاذب، بل أحدُ الأغراض المذكورة لم يكن ذلك قبيحاً، وإذا كان كذلك لم يلزم من وقوعه ـ مع العلم بأن الله تعالى لا يفعل القبيح ـ الجزمُ بكون المدّعي صادقاً.

والحاصلُ أنّ الاستدلالَ بالمعجز على الصدق مبنيٌّ على مقدّمتين:

إحداهما أن نقول: هذا الفعلُ قائمٌ مقامَ قول الله تعالى: صدَّقتُك.

وثانيهما: أنّ كلَّ مَن قال اللهُ تعالى له ذلك فهو صادق.

فأمّا المقدمةُ الأولى فلا يكفي في تقريرها جزمُنا بأنّ اللهَ تعالى لا يفعل القبيح؛ لأنه لمّا جاز أن يكونَ الغَرَضُ من إحداث ذلك المعجز تصديقَ ذلك المدَّعِي، وجاز أن يكون الغرضُ شيئاً آخر، وعلى التقدير الثاني لا يلزم من إحداثه عَقيبَ دعوى

---

(١) ب، ج: «على يد الصادق».

(٢) قوله: «الحاصل» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «أخرى».

(٤) في ب: «غيرها» دون واو.

الكاذب كونُه فاعلاً للقبيح ـ فحينئذٍ عَلِمْنا أنه لا يكفي في تقرير[١] تلك المقدمة العلمُ بأنه لا يفعل القبيح.

لا يقال: هبْ أنّ فعلَ الله لذلك المعجز غيرُ متعيّن أن يكون الغرضُ منه التصديق، ولكنه يوهم أنّ الغرضَ منه تصديقُ الكاذب، وذلك قبيح، وما يوهم القبيحَ فهو قبيح.

لأنا نقول: لو كان ما يوهم القبيحَ قبيحاً لكان إنزال المتشابهات وخلق الآلام قبيحاً، ومعلومٌ أنه ليس كذلك، وتحقيقُه ما مرّ في أول الكتاب: أنّ المكلف لو حمله على المحمل القبيح مع أنه غير متعيّنٍ لكان التقصيرُ من جانب المكلف لا من جانبه تعالى.

وأمّا المقدمّةُ الثانية، وهي أن من قال الله له[٢]: صدَّقتُك، فهو صادق، فلا يمكن تمشيتها على أصولهم؛ لأنّ دليلَهم على ذلك هو[٣] أنّ فعلَ المعجز قائمٌ مقام قوله تعالى: صدَّقتُك، فقوله للكاذب: صدَّقتُك: تصديقٌ له، وتصديقُ الكاذب قبيح، والله لا يفعل القبيح.

ونحن نقول: لا نسلّم أنّ قوله: «صدَّقتُك» تصديقٌ لا محالة[٤]؛ فإن المعاريضَ حسنةٌ عندهم، وهي مثل ما إذا قصد بعضُ الظَّلَمة قتلَ بعض الأنبياء، فاختفى ذلك النبيُّ في دار إنسان، فجاء ذلك الظالم وسأل صاحب الدار عن ذلك الرسول، فإنه يحسن عندهم أن يقول: لمْ يدخل ذلك الرسول هذه الدار، ويضمر فيه روايةَ هذا القول عمّن أخبر بذلك الخبر الكذب.

---

(١) ب، ج: «تقدير».

(٢) ب، ج: «قال الله تعالى له:».

(٣) قوله: «هو» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «تصديق له لا محالة».

فنقول: وإذا[١] كان هذا[٢] الإخبارُ حسناً[٣] بشرط هذا الإضمار حسناً ولم يقبح[٤] منه تركُ ذلك الإضمار، فإذا قال اللهُ تعالى في شخصٍ معينّ: إنه رسولي: احتُمل أن يكون مرادُ الله تعالى هذا الجنسَ من المعاريض، وهذا الجنسُ غيرُ قبيح، وبتقدير أن يكون المرادُ منه هذا الجنسَ من المعاريض لم يلزم من قوله للكاذب: «صدّقتك» كونُه مصدِّقاً له.

وبالجملة فهم إن جوّزوا الحذفَ والإضمار في كلام الله تعالى فحينئذٍ يمتنع الاستدلالُ بقوله تعالى لرجل معيّن: صدقتك في دعواك؛ كونُه مصدِّقاً له، وإن لم يجوّزوا الحذفَ والإضمار قالوا: ما نعلم فسادَه بالضرورة من دين محمّدٍ عليه السلام، فثبت من هذه الوجوه أنّ الإشكالَ الذي أوردوه علينا لا يندفع بإثبات كونِ العبد موجداً أو بإثبات[٥] الحسن والقبح العقليَّيْن، وإذا كان كذلك لم يكن لهذا الإشكال تعلّقٌ بخاصية هاتين المسألتين.

وأمّا الجواب عنه فهو الذي عوّل عليه الإمام رحمه الله[٦]، وهو أنّ المعجزَ يفيد العلمَ الضروريَّ بكون المدّعي صادقاً، وتجويزنا إظهارَ الله المعجزةَ[٧] على يد الكاذب لا يقدح في هذا العلم الضروري.

أما بيان الأول: فلأنّ كلَّ مَن قدح في المعجزات من الأمم السالفة إنما قدحوا فيها لاعتقادهم أنها ليست من فعل الله تعالى، وأنها من باب الحِيَل والطلسمات[٨]

---

(١) ب، ج: «إذا» دون واو.

(٢) قوله: «هذا» سقط من أ.

(٣) قوله: «حسناً» سقط من ب، ج.

(٤) ب: «ولم يصح».

(٥) ب، ج: «وبإثبات».

(٦) قوله: «رحمه الله» لم يرد في ب، ج.

(٧) ب، ج: «إظهار الله تعالى المعجزة».

(٨) ب: «الحيل بالطلسمات».

ومعرفة الخواصّ، ولم يُنقل أنّ واحداً منهم سلّم[١] كونَه فعلًا لله تعالى ثم بعد ذلك نازع في دلالتها على الصدق، فإن من شاهد انقلابَ العصا ثعباناً، وفَلْقَ البحر، وإظلالَ الجبل، وعرف قطعاً أن ذلك من فعل الله تعالى؛ استحال أن يبقى شاكّاً في دلالته على صدق المدّعي.

وأمّا بيان أنّ التجويزَ المذكورَ لا يقدح في هذا العلم الضروري: فهو أني إذا غمّضتُ عيني لحظةً ثم فتحتها فأنا أعلم قطعاً أنّ اللهَ تعالى قادرٌ على أن يقلب الجدران والحيطان ذهباً إبريزاً في تلك الحالة، ثم كما[٢] فتحتُ العين وجدتها جعلها[٣] كما كانت، وهذا التجويزُ لا يزيل عني العلمَ الضروري بأنه لم يوجد ذلك، وكذلك القولُ في جميع العاديّات، فثبت أنّ تجويزَ انقلابِ الأشياء عن مجاريها العادية لا يقدح في العلم الضروري الحاصل ببقائها على مجاريها، وإذا صح ذلك بطَلَتْ شبهتُهم[٤].

قوله: إنه يلزمنا سدُّ باب الوثوق بوعده ووعيده.

قلنا: إنّا نستدلّ ـ إن شاء الله تعالى[٥] ـ على استحالة كونه كاذباً في كلامه.

لا يقال: هبْ أنه يكون صادقاً في كلامه القديم القائم بذاته، أمّا كيف يُعرف[٦] صدقُ هذا الكلام المسموع؟

لأنا نقول: لأن[٧] ذلك أيضاً لازمٌ عليكم؛ فإنكم تجوّزون الحذف والإضمار والتقديم والتأخير في كلام الله تعالى، وتحكمون أيضاً بحسن المعاريض، وقد

---

(١) ج: «ولم ينقل عنهم أن واحداً سلّم»، ب: «ولم ينقل منهم أن واحداً سلّم».
(٢) ب، ج: «لما».
(٣) ب، ج: «رأيتها».
(٤) ب، ج: «شبهتهم كما في سائر التجويزات الواردة من السوفطائية».
(٥) لفظة: «تعالى» سقطت من ب.
(٦) ب، ج: «نعرف».
(٧) ب، ج: «إن».

بيّنا أن تجويز[١] ذلك يقتضي أن يلزمَكم[٢] ما ألزمتمونا.

قوله: يلزمُكم تجويزُ أن تكون الشرائعُ كلُّها قبيحةً مع أنّ اللهَ تعالى رغَّبنا فيها.

قلنا: عندنا أمرُ الله تعالى لا يدلّ على كون الفعل حسناً، بل لا معنى لكونه حسناً إلا أن الله تعالى أمرنا بذلك، وأنه تعالى ما منعنا عنه، وإذا كان كذلك كان كونُ الفعل قبيحاً مع كونه مأموراً به من عند الله تعالى متناقضاً[٣]، فأمّا على مذهبكم فهو لازم؛ لأنكم تجوّزون المعاريض والحذف والإضمار، وتزعمون أن الحسَنَ حسَنٌ لوصف[٤] عائد إليه، وكذلك القبيح، فلعل[٥] هذه الشرائعَ كلَّها قبيحة، وأن الله تعالى ما أمرنا بشيء منها لاحتمال أن يكون المرادُ من الأوامر الواصلة إلينا شيئاً من المعاريض.

قوله: يلزم أن يكون دين الإسلام هو الضلال، وأن يكون[٦] الدهرية هي الحق.

قلنا: إنما علمْنا أنّ دينَ الإسلام هو الحقُّ وأنّ غيرَه هو الباطل؛ لأنّ الأدلةَ العقلية دلّت على صحته وعلى فساد غيره، والأدلةُ العقلية إنما تدل على[٧] مدلولاتها بذواتها[٨] لا بوضع الواضع، وإذا كان كذلك استحالَ من الله تعالى أن يجعل الدليلَ غيرَ دليل، وأن يقلِبَ حقائقَ الأشياء، فلا جرم علمْنا أن الذي نحن عليه حق، وأن الذي عليه خصومُنا هو الباطل.

لا يقال: الاستدلالُ يبتني على العلوم الضرورية، وإذا جوّزنا من الله تعالى

---

(١) ب، ج: «تجويزكم».

(٢) ب، ج: «نلزمكم».

(٣) هذا الصواب، وفي ب، ج: «متناقض».

(٤) ب، ج: «بوصف».

(٥) ب، ج: «ولعل».

(٦) ب، ج: «هو الضلال، ويلزم أن يكون».

(٧) «على» خُطّ عليها في ج خطان دلالة الحذف.

(٨) ب، ج: «لذواتها».

فعلَ القبائح لم يبق الاعتمادُ على شيء من العلوم الضرورية[١]؛ لاحتمال أن تكون تلك الاعتقاداتُ جهالاتٍ، وأن الله تعال خلقها فينا اضطراراً.

لأنّا نقول: إن كان تجويزُ أن يخلقَ الله تعالى القبيحَ يمنعنا من القطع على صحة هذه العلوم الضرورية وجب أن لا نقطعَ على صحة شيءٍ من العلوم الضرورية إلا بعد القطع بأنّ اللهَ تعالى لا يفعل القبيح، لكن العلمُ بذلك علمٌ استدلالي متفرّعٌ على العلوم الضرورية، فيلزم الدور، وبتقدير أن يكون العلمُ بأنه تعالى لا يفعل القبيحَ علماً ضرورياً فلا يجوز التعويلُ عليه أيضاً للاحتمال الذي ذكرتموه، وإن كان تجويزُ أن يخلقَ اللهُ تعالى القبيحَ لا يمنعنا من القطع على صحة هذه العلوم الضرورية فقد اندفع الإشكالُ الذي ذكرتموه.

قوله: لو خلق الله تعالى الظلم لكان ظالماً.

قلنا: إن عنيتم بالظالم موجدَ[٢] الظلم[٣]الموجودِ[٤] فينا: فهذا يكون إلزاماً للشيء على نفسه، وإن عنيتم به تجويزَ إطلاقِ لفظة[٥] الظالم عليه: فذلك غيُر لازم؛ إمّا لأن أسامي الله تعالى توقيفية[٦]، أو لأنه[٧] يوهم قيامَ الظلم به على اختلاف المذهبين في جواز إطلاق الأسامي على الله تعالى، ولذلك لا يقال له[٨]: يا خالق العذرات[٩] والخنافس والأنتان والجِيَف، وإن عنيتم به شيئاً آخر فبيِّنوه.

---

(١) قوله: «الضرورية» سقط من أ.

(٢) ب، ج: «بالظالم أنه موجد».

(٣) ج: «إن عنيتم بالظالم أنه موجد الظالم أنه موجد الظلم» ! وكتب في الهامش: «تأمل في هذه العبارة، وهي في الأصل هكذا. اهـ».

(٤) قوله: «الموجود» سقط من ب.

(٥) ب، ج: «لفظ».

(٦) ج: «توفيقية» تصحيف.

(٧) ب، ج: «أنه».

(٨) قوله: «له» سقط من ب، ج.

(٩) ب، ج: «القذرات».

وهذا هو الجواب عن قوله: ولكان شاتماً لنفسه.

قوله: لو كان هو الخالقَ للسرقة والزنا واللواطة لجاز أن يبعث رسولاً لدعوة الخلق إلى ذلك.

قلنا: أمّا الزنا واللواطة فليسا من المقبَّحات العقلية مثل الظلم والعبث والكذب، بل من المقبحات الشرعية، فيلزمكم تجويزُ أن يبعثَ الله تعالى رسولاً بالدعاء إليها، وأيضاً فالداعي إلى هذه الأفعال من خلق الله تعالى، والفعلُ عند حصول الداعي واقعٌ لا محالة، فيكون اللهُ تعالى قد فعل في العباد فعلاً يجب عنده وقوعُ هذه القبائح، فيلزمكم أيضاً ما ألزمتمونا.

وأيضاً فرُبَّ شيءٍ يعلم أنه يجوز ذلك من الله تعالى وإن كنا نعلم قطعاً أنه لا يفعله، والدليلُ عليه جملةُ الأمور العادية، فإني قاطع على أن الله تعالى قادر على قلب الجماد حيواناً، فإذا خرجتُ عن داري جوّزت أن يقلبَ اللهُ تعالى ما فيها من الأواني والآلات أناساً فاضلين أو سباعاً عادِيَة[1] مؤذية، ومع ذلك فإنّا نعلم قطعاً أنه ما فعل ذلك، فإذا لم يلزم هناك من تجويز الوقوع زوالُ القطع بعدم الوقوع فلمَ لا يجوز هاهنا مثلُه[2].

قوله: ولكان ضررُه على العبد[3] أكثرَ من ضرر الشيطان.

قلنا: هذا يلزمكم في خلق الداعي من وجهٍ آخر، وهو أنه تعالى هو الذي خلقَ الشيطان الذي هو مادّةُ الفساد، بل خلق اللهُ تعالى الشهوةَ في العباد، وخلق المشتهى، وخلق فيهم السمعَ والبصرَ والقدرةَ والآلة، حتى أبصروا المشتهى وتمكّنوا من تحصيله، ثم علم منهم أنهم لا يمتنعون عن ذلك، وأنهم لا يفيدهم

---

(١) ب: «ضارية».

(٢) ب، ج: «مثله هنا».

(٣) ب، ج: «ضرره تعالى على العبد».

التكليفُ إلا استحقاقَ العقوبة الأبدية، ثم إنه تعالى كلَّفهم بذلك، ومن المعلوم بالضرورة أن الذي هذا شأنه في الشاهد فإن إضرارَه أعظمُ من إضرارِ كلِّ واحد[١]، ومع ذلك فهذا لم يقبح من الباري[٢] تعالى، فكذلك في سائر ما يقولونه.

قوله: ولـمَا كان العبدُ مستحقّاً للثواب والعقاب.

قلنا: عندنا أنّ[٣] الاستحقاقَ ثابتٌ ولكن بقول الشرع[٤].

قوله: ولـمَا كان له تعالى نعمةٌ على الكافر.

قلنا: لله تعالى نِعَمٌ دنياويةٌ على الكافر، وأما النعم الدينية[٥]، فإنّا نعلم بالضرورة أنّ مَن علم من غيره قطعاً أنه لو أعطاه السكينَ لقتل به نفسَه فإن إعطاءَه السكينَ إياه لا يكون إنعاماً عليه بالاتفاق، والله تعالى لـما عَلِمَ من الكافر أنّ التكليف يفيده الاستحقاقَ الأبدي للعقوبة فكيف يكون هذا التكليف إنعاماً؟

وأيضاً فالكافرُ إن تساوى في حقّه الداعي إلى الكفر والداعي إلى الإيمان استحالَ أن يحصلَ منه ـ والحالة هذه ـ واحدٌ منهما، وإن ترجّح فذلك الترجيحُ من الله تعالى قطعاً للتسلسل، فهبْ أنه لا يجب الفعلُ عند ذلك الترجيحِ إلا أنه يكون ذلك ترجيحاً من الله تعالى[٦] جانبَ المفسدة على جانبِ المصلحة في حق الكافر، وذلك إضرارٌ به في الدِّين، وإذا كان كذلك فلا أقلّ من أن لا يُعدَّ ذلك[٧] إنعاماً عليه في الدين.

---

(١) ب، ج: «أحد».

(٢) ب، ج: «الله».

(٣) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «بالشرع».

(٥) ب، ج: «عليه نعمة دنياوية لا دينية».

(٦) قوله: «قطعاً للتسلسل، فهبْ أنه لا يجب الفعلُ عند ذلك الترجيحِ إلا أنه يكون ذلك ترجيحاً من الله تعالى» سقط من أ.

(٧) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.

قوله: ولجاز أن يسمى ظالماً.

قلنا: الجواب عنه ما مرّ.

قوله: ولجاز منه تكليفُ ما لا يطاق.

قلنا: قد بيّنا أن ذلك لازمٌ عليكم.

قوله: ولجاز أن لا يخلقَ الفعلَ في الحي السليم، وأن يخلق في الزَّمِن الممنوع.

قلنا: لا شك في اقتدار[١] الباري[٢] تعالى على ذلك فإنه تعالى قادرٌ على أن يخلقَ الفعلَ عقيبَ قصدِ العبد وداعيتِه موافقاً لها، وإذا كان ذلك جائزاً بالاتفاق فيكف يمكنكم دعوى استحالته؟

قوله: فحينئذٍ يلزم فسادُ تصرّفات العقلاء في حبسهم اللصوص.

قلنا: أنتم أيضاً[٣] تجوّزون من الله تعالى أن يزيلَ[٤] القيودَ عن[٥] أرجل اللصوص، ويفرّقَ أجزاء الجدار حتى يخرج اللصوص[٦]، ولكنكم تقولون: إنه[٧] تعالى لا يفعل ذلك، فنحن أيضاً نقول كذلك.

قوله: فعلُ القبيح في الشاهد يدلّ على الجهل أو الحاجة.

قلنا: سيأتي الكلامُ[٨] في الحسنِ والقبحِ، ودلالةِ فعل القبيح على الجهل

---

(١) ج: «لا شك واقتدار».

(٢) ب، ج: «الله».

(٣) قوله: «أيضاً» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «يفك».

(٥) ب، ج: «من».

(٦) ب، ج: «اللص».

(٧) ب، ج: «إن الله».

(٨) ب، ج: «سيأتي الجواب عنه في الكلام».

أو الحاجة ـ إن شاء الله تعالى ـ على سبيل الاستقصاء وأمّا[١] التمسّكُ بالآيات والأحاديث والإجماع في هذه المسألة فعلى مذهبهم غيرُ جائزٍ على سبيل الاستدلال؛ لأنّ صحةَ السمع موقوفةٌ على كونه تعالى غيرَ فاعلٍ للقبائح[٢]، فكيف يمكن تصحيحُ ذلك بالسمع؟ بل إنما يصحّ منهم التمسّكُ بها على سبيل الإلزام.

فأمّا قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون:١٤]:

قلنا: الخالقُ هو المقدور، ونحن نقول بموجبه، فإنّ العبدَ مقدورٌ وإن لم يكن خالقاً، ثم إن سلّمنا أنّ المرادَ بالخالق الموجدُ ولكن[٣] المرادُ من الآية ما هو المتعارف عندهم كما في قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات: ١٤٧].

وأمّا النصوصُ الدالّةُ على كون[٤] العبد عاملًا[٥]، فإن قلنا بأنّ القدرةَ[٦] الحادثةَ مؤثرةٌ فقد اندفع الإشكال، وكونها متعينةً لأثرٍ متعيّنٍ لا يقدح في كون العبد فاعلاً على ما بيّنا أنّ فعلَ الله تعالى للثواب واجبٌ عقلاً، ومحال أن لا يوجد، مع أنّ ذلك لا يخرجه تعالى عن أن يكون[٧] فاعلًا.

وإن قلنا بأنّ القدرةَ الحادثةَ غيرُ مؤثرةٍ قلنا: المرادُ من العمل ما هو متعلّقُ القدرة لا ما هو واقعٌ بالقدرة، وهذا هو الجواب عن الأخبار التي ذكروها.

ثم إنّا نعارض تلك النصوصَ[٨] بنصوص أُخر: كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، وقوله: ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾ [البقرة: ١٢٨]، وقوله

---

(١) ج: «وأن» وكان كتب» وأما» ثم خط عليها دلالةَ الحذف.
(٢) ب، ج: «للقبيح».
(٣) ب، ج: «لكن» دون واو.
(٤) ب، ج: «الدالة عندهم على كون».
(٥) ب، ج: «فاعلًا».
(٦) ج: «قلنا بالقدرة».
(٧) ب، ج: «كونه».
(٨) قوله: «تلك النصوص» سقط من ب، ج.

تعالى: ﴿وَٱجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾ [مريم: ٦]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣]، والإيمانُ نعمةٌ لاتفاق المفسّرين على تفسير قوله: ﴿وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [المائدة: ٣]، بالإيمان[١]، وقوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧]، وإذا كان بالاتفاق مريداً للإيمان وجب أن يكون فاعلاً له، وإذا كان فاعلاً للإيمان وجب أن يكون فاعلاً للكفر ضرورةً؛ إذ لا قائل بالفرق.

المسلك الثاني: لو صلحت[٢] قدرةُ العبد للإيجاد لزم حصولُ مخلوقٍ لخالقَين[٣]، وذلك محال، فالقولُ بصلاحية قدرة العبد للإيجاد يكون محالاً.

بيان الشرطية: أنّ قدرةَ العبد لو كانت صالحةً للإيجاد لكان مقدورُها مقدورَ الباري تعالى[٤]، ولو كان كذلك لزم حصولُ مخلوقٍ بين خالقين.

بيان الأول: هو أنّ العبدَ إذا كان قادراً على إيجاد الكون في جوهر، والباري تعالى لا نزاع في أنه أيضاً قادرٌ على إيجاد الكون في ذلك الجوهر، فإمّا أن يكون ما هو متعلّقُ قادريةِ الله تعالى عينَ ما هو متعلقُ قادريةِ العبد أو غيره، فإن كان الأول: فهو المطلوب، وإن كان الثاني: فهو باطل، وبتقدير تسليمه فالمطلوبُ حاصل، أمّا أنه باطل: فلأنّ المقدورَ قبلَ دخوله في الوجود[٥] كان عدماً صرفاً، والعدمُ الصرفُ يستحيل أن يحصلَ فيه أعدادٌ يتميز بعضها عن البعض، فيستحيل أن يقال: الكونُ[٦] الذي يقدر الباري[٧] تعالى على إيجاده غيرُ الكون الذي يقدر العبدُ على إيجاده[٨]،

---

(١) أ: «قوله تعالى: أنعمت عليهم بالإيمان».

(٢) ب، ج: «صحت».

(٣) ب، ج: «بين خالقين».

(٤) ب، ج: «مقدوراً للباري».

(٥) كذا في ب، ج: «الوجود»، وفي أ: «الموجود».

(٦) ب، ج: «يقال: إن الكون».

(٧) ب، ج: «الله».

(٨) ب، ج: «إيجاد».

وأمّا أن بتقدير تسليمه فالمقصودُ حاصلٌ فهو من وجهين:

الأول: أنه لا نزاع أنّ مثلَ مقدورِ العبد مقدورُ الله تعالى، فوجب أن يكون مقدورُ العبد مقدوراً له ـ تعالى ـ لوجوب استواءِ المثلين في جميع الأحكام الواجبة.

الثاني: ما تقدم في باب عمومِ قادِريةِ الله تعالى أنّ المقتضيَ لكون بعض الأشياء مقدوراً للباري تعالى هو الإمكان، والإمكانُ عامٌ في الممكنات، فيلزم أن يكون جميعُ الممكنات مقدوراً لله تعالى.

وأمّا بيانُ أنه إذا كان مقدورُ العبد[١] مقدوراً لله تعالى لزم حصولُ مخلوق بين خالقين[٢]: فلأنا لو قدّرنا أنّ الباريَ ـ تعالى ـ علم أنّ المصلحةَ في أن يكون الموجدُ لذلك الفعل هو هو، فحينئذٍ يحاول الباري تعالى إيجادَ ذلك الفعل، وقدّرنا أنّ العبد أيضاً حاول إيجادَ ذلك الفعل، فإمّا أن لا يوجد ذلك الفعلُ أو يوجد، ومحال أن لا يوجد؛ لأنه ليس المانعُ من وقوعه بأحدهما مجرّدَ تعلق قادرية الآخر به؛ لأنا قد بيّنا أن كلَّ ما كان مقدوراً للعبد فهو مقدورٌ للباري تعالى، فلو كان مجردُ كونِه مقدوراً للباري تعالى مانعاً من وقوعه لزم أن لا يقع شيءٌ من مقدورات العبد به[٣]، وهو المطلوب، بل المانعُ من وقوعه بأحدهما هو وقوعُه بالآخر، فإذن لا يمتنع وقوعُ ذلك الفعل بالباري تعالى إلا بعد وقوعه من العبد، ولا يمتنع وقوعُه من العبد إلا بعد وقوعه بالباري تعالى، فلو امتنع وقوعُه بهما جميعاً لزم أن يكون واقعاً بهما جميعاً حتى يكونَ وقوعُه بكل واحدٍ منهما مانعاً من وقوعه بالآخر، فحينئذٍ يلزم أن يكون ذلك الفعلُ واقعاً بهما في الزمان الذي يمتنع وقوعُه بواحد[٤] منهما، وذلك محال.

وأمّا إن وجد ذلك الفعلُ فإمّا أن يوجدَ بأحدهما أو بهما، والأول محال؛ لأنه

---

(١) كذا في ب، ج: «مقدور العبد»، وفي أ: «مقدور للعبد».

(٢) ب، ج: «الخالقين».

(٣) قوله: «به» سقط من ب، ج.

(٤) في ج: «واحد» دون باء.

إذا كان كلُّ واحد من قدرة الله تعالى وقدرة العبد مستقلّاً بالتأثير، وذلك الأثرُ يصح وقوعُه بكلٍّ واحدٍ منهما فلمْ يكن وقوعُه بأحدهما أَولى من الآخر[١]، فثبت أنه لا بدّ من وقوعِ ذلك الفعل بهما جميعاً، فثبت أنّ قدرةَ العبد لو كانت صالحةً للإيجاد لزم وقوعُ مخلوقٍ بين خالقين.

وبيان أن ذلك محال: أنّ الشيءَ متى كان غنيّاً في وجوده عن الآخر استحالَ أن يكونَ لذلك الآخر تأثيرٌ في وجوده، فإذا اجتمع على[٢] الأثر الواحد مؤثران مستقلان فيكون ذلك الأثرُ إذا أُخذ مع أحدهما فقد أخذ مع ما يكفي في تحقّق وجوده، فيكون هو في تلك الحالةِ غنيّاً عن المؤثر الآخر، فكذلك القولُ في الجانب الآخر، فذلك الأثرُ من حيث إنه مع أحدِ المؤثرين يكون غنياً عن الثاني، ومن[٣] حيث إنه مع[٤] الثاني يكون غنيّاً عن الأول، فيلزم احتياجُه إليهما واستغناؤه عنهما، وذلك محال، فثبت أنّ ذلك محال، وأنَّ القولَ بصلاحية قدرةِ العبد للإيجاد يفضي إليه، فيكون القولُ به محالاً.

فإن قيل: لا نسلّم أنّ العبدَ لو قَدِرَ على الإيجاد[٥] لكان مقدورُه مقدورَ الباري[٦] تعالى.

قوله: لأن المقدورَ قبل دخولِه في الوجود نفيٌ صِرف، فلا يمكن أن يُجعلَ واحدٌ فيه[٧] مقدوراً لله تعالى[٨] وآخر مقدوراً للعبد.

---

(١) ب، ج: «وقوعه بالآخر».
(٢) ب، ج: «في».
(٣) ب، ج: «من».
(٤) في ب: «من» دون واو.
(٥) ج: «على إيجاد».
(٦) ب، ج: «مقدوراً للباري».
(٧) ب، ج: «فيه واحد».
(٨) ب، ج: «للباري».

قلنا: لا نسلّم أنّ المقدورَ قبل حدوثه نفيٌ صِرف، فإنّا نُثبت في العدم ذواتٍ يتميّز كلٌّ واحد منها[١] عن الآخر[٢] بالأدلة التي سيأتي فيها[٣] بعدُ إن شاء الله تعالى[٤]، وإذا كان كذلك كانت الحركة ـ التي هي متعلِّقُ قدرةِ العبد ـ غيرَ الحركة التي هي متعلِّقُ قدرةِ الله تعالى.

ثم إن سلّمنا أن المعدومَ ليس بشيء، ولكنّا نقول: هذا الكلامُ أيضاً لازمٌ عليكم؛ لأنكم تقولون: أنّ[٥] الباريَ تعالى يصح منه إيجادُ الممكنات، ولا يصح منه إيجادُ المحالات، فهذا إمّا أن يقتضيَ تميُّزَ[٦] المحال عن الممكن أو لا يقتضي، فإن لم يَقتضِ ذلك فلمَ لا يجوز أن يقدرَ على مثلِ مقدورِ العبد ولا يقدرَ على عين مقدوره وإن لم يحصل[٧] هناك تميز؟

وأمّا إن اقتضى ذلك تميزَ المحال عن الممكن، فذلك التميزُ إمّا أن يقتضيَ وجودَ المتميزين أو لا يقتضي، فإن اقتضى: لزم كونُ المحال موجوداً، وكونُ الممكن قبل حدوثه موجوداً، وذلك محال، وإن لم يقتضِ[٨] ذلك فلمَ لا يجوز أن يكون مقدورُ العبد متميزاً عن مقدورِ الله تعالى قبل دخولهما في الوجود؟

قوله ثانياً: اللهُ تعالى قادرٌ على مثل مقدور العبد، فيجب أن يكون قادراً على عين[٩] مقدوره.

---

(١) ب، ج: «منهما».

(٢) ب، ج: «صاحبه».

(٣) ب، ج: «سيأتي ذكرها فيها».

(٤) قوله: «إن شاء الله تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٥) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(٦) ب: «تمييز».

(٧) ج: «تحصل».

(٨) ج: «لم يقتضي».

(٩) قوله: «عين» سقط من ب، ج.

قلنا: لا نسلّم أنه تعالى قادرٌ على مثل مقدور العبد؛ لأنّ مقدورَ العبد إمّا خشوع، وإمّا سفه، وإما ظلمٌ وإمّا عبث[١]، وأفعالُ الله تعالى كلُّها تفضّلٌ وحكمةٌ وصواب، فكيف يتحقق التماثل؟

ولئن[٢] سلّمنا أنه قادرٌ على مثل مقدور العبد فلمَ قلتم: إنه يجب أن يكون قادراً على عينِ مقدوره؟ وما ذكرتموه من وجوب[٣] تساوى المِثْلَيْنْ في جميع الأحكام اللازمة، فقد نقضنا هذه المقدمةَ فيما مرَّ بأمور كثيرة.

قوله ثالثاً: المصححُ لكون بعض الأشياء مقدورَ الله تعالى هو الإمكان، فوجب عمومُ هذه الصحة لعموم الإمكان.

قلنا: قد مرّ الاعتراضُ عليه، ثم إن سلّمنا أنّ ما ذكرتموه يقتضي أن يكونَ مقدورُ العبد مقدورَ الله تعالى لكنه معارضٌ بما استدللتم به من أن كون مقدورِ العبد مقدورَ الله تعالى يفضي إلى وقوع مخلوقِ بين خالقين، وإنه محال، فيكون[٤] مقدورُ العبد مقدورَ الله تعالى يجب أن يكون محالاً.

ثم إن سلّمنا أنّ مقدورَ العبد مقدورُ الله تعالى ولكن لمَ قلتم: إنه يجوز منهما أن يقصدا معاً إلى[٥] إيجاده؟ ولمَ لا يجوز أن يقال: إنه مهما حاول أحدُهما إيجادَه فإنه يستحيل من الآخر في تلك الحالة محاولةَ إيجاده؟

ثم إن سلّمنا أنه يصحّ من كل واحد منهما محاول إيجاده فلمَ لا يجوز أن يقال: إن ذلك الفعلَ يصير ممتنعَ الحصول في تلك الحالة؟

---

(١) قوله: «وإما عبث» سقط من ب، وقوله: «وإما ظلم» سقط من ج.

(٢) ب، ج: «وإن».

(٣) ب، ج: «وجود».

(٤) ب، ج: «فكون».

(٥) قوله: «إلى» سقط من ب، ج.

قوله: المانعُ من وقوعه بأحدهما ليس هو[١] كونَه[٢] مقدوراً للآخر، بل وقوعَه بالآخر.

قلنا: لمَ قلتم: إن المانع ليس إلا وقوعَه بالآخر؟ وما الدليلُ على هذا الحصر؟ ثم إنّا نبيّن ذلك المانعَ تبرّعاً، وهو أنّ قصدَ كلِّ واحد منهما إلى إيجاده يصير مانعاً من وقوعه بالآخر، فلمّا وجد القصدان معاً، وصار قصدُ كلِّ واحد منهما مانعاً من وقوعه بالآخر لا جَرَمَ امتنع وقوعُه بكل واحد منهما.

ثم إن سلّمنا أنه لا يمتنع وقوعُه ولكن لمَ لا يجوز أن يكون وقوعُه بالباري تعالى أَولى من وقوعه بالعبد؟ وما الدليلُ على عدم هذه الأولوية؟ ثم إنّا نبيّن ذلك تبرّعاً، وهو كونُ الباري تعالى أقدرَ من العبد.

ثم إن سلّمنا أنه لا بدّ أن يقع بهما فلِمَ لا يجوز وقوعُ مخلوقٍ واحدٍ بخالقين[٣]؟ وما ذكرتموه إن دلّ على استحالة ذلك فمعَنا ما يدلّ على جوازه، وهو ما مرّ في مسألة مقدورٍ بين قادرين حكايةً عن أبي الحسين من الاستدلال على امتناع ذلك وبالله التوفيق[٤].

والجواب قوله: المعدومُ شيء، فتميَّز مقدورُ الله تعالى عن مقدور العبد.

قلنا: القولُ به باطل على ما[٥] سيأتي، وبتقدير تسليمه فالمقصودُ حاصل؛ لأنّ الذواتَ وإن كانت ثابتةً في العدم إلا أنّ وجوداتِها غيرُ حاصلة في العدم[٦] بالاتفاق، ونحن نفرض الكلامَ في الوجود فنقول: الوجودُ الذي يقدر الباري تعالى على إيجاده

---

(١) قوله: «هو» سقط من أ.

(٢) ب: «لكونه».

(٣) ب، ج: «بين خالقين».

(٤) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٥) ب، ج: «بطلان كون المعدوم شيئاً».

(٦) ب، ج: «الأزل».

إن كان غيرَ الذي يقدر العبد على إيجاده لزم وقوع الامتياز في الموجودات [١] قبل تحصّلها[٢]، وذلك محال.

لا يقال: الوجودُ غيرُ مقدور البتة، بل المقدورُ هو جعلُ الذاتِ على صفة الوجود.

لأنا نقول: الذاتُ إذا لم تكن مقدورةً والوجود أيضاً غيرُ مقدورٍ فحينئذٍ لا يبقى لجعل الذات على الوجود مفهومٌ محصّل.

ثم إن سلّمنا ذلك لكن الوجودُ الذي قَدِرَ الباري تعالى على جعل إحدى الحركتين عليه إن كان هو الذي قَدِرَ العبدُ على جعل الحركة الثانية عليه فقد حصل المقصودُ وإلا عاد المحال.

قوله: الممكنُ متميزٌ عن المحال بصحة[٣] كونه مقدوراً مع أنه لا ثبوت لواحدٍ منهما.

قلنا: نحن نعلم بالضرورة أنّ الأمورَ التي يتميز بعضها عن البعض بصفاتٍ عائدة إليها غيرُ فرضية ولا اعتبارية، فلا بدّ وأن يكون لها ثبوتٌ مّا، وهذه المقدمة لا تقبل النقض؛ لأنّ المعلومَ بالضرورة لا ينقض، وأمّا تميز المحال عن الممكن فحلّه يستدعي قانوناً دقيقاً، وقد ذكرناه في الكتب الحكمية.

قوله: على الوجه الثاني لا نسلم أنّ[٤] مقدورَ العبد مثلُ مقدور الله تعالى؟

قلنا: الدليلُ عليه: وهو[٥] أنّ العبدَ إذا قَدِرَ على تحصيل الجوهر في حيّز فالله

---

(١) ج: «الوجودات».

(٢) ب: «تحصلهما».

(٣) ب، ج: «لصحة».

(٤) ب، ج: «لم قلتم: إن».

(٥) ب، ج: «هو» دون واو.

تعالى بالاتفاق قادرٌ(١) على تحصيل الجوهر في ذلك الحيّز، فالحصولان متماثلان نظراً إلى كون كلٍّ واحد منهما حصولاً في ذلك(٢) الحيّز، والعلمُ بذلك(٣) ضروري، وأمّا كونُ أحدهما خضوعاً أو عبثاً أو سفهاً، وكونُ الآخر تفضّلاً وحكمةً وصواباً؛ فتلك اعتباراتٌ(٤) عارضةٌ لحقيقة الحصول في الحيّز، فإن الحصولين لمّا تساويا في كون كلِّ واحد منهما حصولاً في ذلك الحيّز، واختلفا في تلك الاعتبارات، وما به الاختلاف مغايرٌ لـما به الاشتراك وغيرُ لازم له؛ فوجب أن يكون كونُ كلِّ واحدٍ منهما حصولاً في ذلك الحيّز أمراً مغايراً لتلك الاعتبارات ممكنَ الانفكاك عنها، فثبت أن الله قادر(٥) على مثل مقدور العبد.

قوله: لـمَ قلتم: إنّ مثلَ مقدور العبد لمّا كان مقدور الله تعالى وجب أن يكون مقدوره مقدور الله تعالى؟

قلنا: الكلامُ في تقدير هذه المقدّمة ودفع الأسئلة عنها قد مرّ في مسألة الحدوث.

قوله: ما ذكرتموه إن دلّ على أنّ مقدورَ العبد مقدورُ الله تعالى، فما استدللتم به على أن ذلك يفضي إلى وقوع مخلوق بين خالقين(٦)، وهو محال، فيكون هو أيضاً محالًا ـ دالّ على أنّ مقدورَ العبد غيرُ(٧) مقدورٍ لله(٨) تعالى.

قلنا: التعارضُ بينهما إنما يكون لو لم يتوسطهما قسمٌ ثالث، أمّا إذا كان هناك قسمٌ ثالث ـ وهو الذي ذهبنا إليه من نفي كون العبد موجداً ـ سقط التعارض.

---

(١) ب، ج: «قادر بالاتفاق».

(٢) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.

(٣) قوله: «بذلك» سقط من أ.

(٤) ب، ج: «اعتمادات».

(٥) ب، ج: «أن الله تعالى قادر».

(٦) ج: «الخالقين».

(٧) قوله: «غير» سقط من ج.

(٨) ب، ج: «الله».

قوله: ما الدليلُ على أنه إذا حاول أحدُهما إيجادَه أمكن أن يحاول الآخر أيضاً إيجادَه أيضاً[١]؟

قلنا: لوجوه ثلاثة:

الأول: أنه لو استحال من العبد أن يريد إلا ما أراده الله تعالى كان القولُ بالجبر لازماً، وإن[٢] صحّ أن يريد غيرَ[٣] ما أراده الله تعالى فالمقصودُ حاصل.

الثاني: أنه لا يمتنع أن تكون[٤] المصلحةُ في أن يكون الموجدُ لذلك الفعل هو اللهَ تعالى، فحينئذٍ يقصد إلى إيجاده، وأما العبدُ فإنه قد يريد خلافَ المصلحة، فيمكن أن يريد هو أيضاً في تلك الحالة إيجاده.

الثالث: أنه ليس[٥] أحدُ القصدَيْن بأن يمتنع لأجل حصول الآخر أَولى من العكس، فإذن إمّا أن يندفع كلُّ واحدٍ منهما بالآخر، وهو محال؛ لأنّ الدافعَ لوجود كل واحد منهما وجودُ الآخر، فلو اندفعا معاً لوُجدا معاً[٦] لكون وجودِ كلِّ واحد منهما دافعاً لوجود الآخر، فيلزم وجودُ القصدين حالَ عدمهما، وذلك محال؛ وإمّا أن لا يندفع الواحدُ منهما بالآخر، بل يوجدان معاً، وذلك هو المطلوب.

قوله: لِمَ لا يجوز أن يكون قصدُ كلِّ واحد منهما إلى إيجاده يكون مانعاً عن وقوعه بالآخر؟

قلنا: لأنّ قصدَه إلى إيقاعه لو لم يلزم منه وقوعُه به لم يكن ذلك القصدُ مانعاً

(١) كذا في ب، ج: «إيجاده أيضاً»، وفي أ: «إيجاد».
(٢) ب، ج: «ولو».
(٣) قوله: «غير» سقط من ب، ج.
(٤) ب: «يكون».
(٥) قوله: «ليس» سقط من ب، ج.
(٦) قوله: «معاً لوُجدا معاً» سقط من أ.

من وقوعه بالآخر، وإذا كان كذلك كان المانعُ بالحقيقة عن وقوعه به وقوعَه بالآخر، وحينئذٍ يعود ما قدّمناه من المحال.

قوله: لِمَ لا يجوز أن يكون وقوعه بالله تعالى أولى؟ لأن الله تعالى أقدر من العبد.

قلنا: التفاوتُ بين الباري وبين العبد في القادرية لا يمكن أن يظهر في المقدور الواحد، بل إنما يظهر في أنّ قادريةَ الله تعالى متعلقة بسائر الأشياء وقادريةَ العبد غيرُ متعلقة إلا بهذا المقدور، وذلك التفاوت ملغى بالنسبة إلى هذا المقدور؛ لأنّ الشيءَ الواحد يستحيل أن يتطرقَ إليه الزيادةُ والنقصان، فيستحيل أن يكونَ تأثيرُ أحدهما فيه أكثرَ من تأثير الآخر وإذا كان كذلك استحال ظهور التفاوت بين المؤثرين بالنسبة إلى الأثر الواحد.

قوله: إن دلّ ما ذكرتموه على استحالة مخلوقٍ بين خالقين فما حكيناه عن أبي الحسين يدلّ على وجوده[١].

قلنا: دليلُنا ينفي كونَ العبد موجداً[٢]، ودليلُ أبي الحسين يقتضي وجودَ مخلوقٍ بين خالقين بتقدير كون العبد موجداً في المباين، وكيف يمكن أن يعارَضَ ما ذكرناه بما ذكره، وبالله التوفيق[٣]؟

المسلك الثالث: لو قدّرنا أنّ العبدَ أراد ضدَّ مراد الله تعالى، فإمّا أن يقعا، وهو ظاهر الفساد، أو لا يقعا، وهو باطل لـمَا مرَّ تقريره في المسلك الثاني، أو يقع أحدهما دون الآخر، وذلك[٤] محال؛ لأنّ عدمَ حصول مراد أحدهما إمّا أن يكون مع بقاء قادريته أو لا مع بقاء قادريته، والأول باطل؛ لأنّ قادريةَ كل واحد منهما إذا كانت باقيةً فترجُّحُ

---

(١) ب، ج: «جواز ذلك».
(٢) ج: «موجوداً» وكتب في الهامش: «كذا الأصل، ولعله: موجداً».
(٣) ب، ج: «ذكرتموه».
(٤) ب، ج: «وهو».

مرادِ أحدهما على مراد الآخر ليس لذاته؛ لأنّ مرادَ كل واحد منهما ممكنُ الوجود.

والممكنُ ما يتساوى الوجودُ والعدمُ بالنسبة إليه، ومع التساوي الذاتي يستحيل الرُّجْحان الذاتيّ، فإذن ذلك الترجيحَ لا بد وأن يكون لأمر من[١] خارج، وذلك إمّا لأجل أنّ تأثيرَ أحد القادرين في مقدوره أكثرُ من تأثير القادر الآخر في مقدوره، وإمّا أن يكون لأجل أنّ ما يفعلُه أحدُ القادرين من الأمثال أكثرُ مما يفعله الآخر، فلا جرم كان مقدورُه أولى بالوقوع من الآخر؛ والأول باطل؛ لأنّ الموجودَ الواحدَ لا يتطرّق إليه الزيادة والنقصان فيستحيل[٢] أن يتطرقا[٣] إلى التأثير فيه، والثاني باطلٌ لاستحالة اجتماع المثلين.

وأما القسم الثاني فهو أيضا باطل؛ لأنّ أحدَ القادرين لا يمكنه إعدامُ قادريةِ الآخر حالَ حصول قادريّته؛ لاستحالة صيرورة الشيء معدوماً حالَ وجوده، بل إن أمكنه فإنما يمكنه[٤] في الحالة الثانية، وعدمُ تلك القادرية في الحالة الثانية لا يمنع من حصولها؛ لأنّ المقدورَ إمّا أن يكون مقارناً للقدرة على ما هو مذهبُنا، أو في الزمان الثاني على ما هو مذهبُكم.

فإن كان الأولُ كان المقدورُ حاصلاً في زمان وجود القدرة، فعدمُها الذي سيحصل في الزمان الثاني لا يمنع من حصول المقدور معها في زمان حصولها، وإن كان الحقُ هو الثاني فعدم[٥] القدرة في الزمان الثاني لا ينافي[٦] حصولَ مقدورها[٧]

---

(١) قوله: «من» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «يستحيل».

(٣) ب، ج: «يتطرق».

(٤) قوله: «فإنما يمكِنه» سقط من أ.

(٥) ب، ج: «فانعدام».

(٦) ب، ج: «يمنع من».

(٧) ب، ج: «المقدور معها».

في الزمان الثاني على مذهبكم، فثبت أنّ انعدامَ[١] القدرة حالَ حصولها ممتنع، وإعدامها[٢] في الزمان الثاني لا يقدح في حصول مقدورها، فثبت أنّ كلَّ واحد من القادرين إذا كانا مستقلَّين بالإيجاد فإنه يمتنع أن يكون مقدورُ أحدهما أولى بالوقوع من مقدور الآخر، فثبت أنّ القولَ بكون العبد موجداً يفضي إلى أقسام باطلة، فيكون القولُ به باطلاً.

واعلم أنّ الفرقَ بين هذا الدليل والذي قبله: أنّ هذا الدليلَ مبنيٌّ على ما إذا أراد العبدُ ضدَّ مراد الله تعالى، والأول مبنيٌّ على ما إذا أراد العبدُ[٣] نفسَ مراد الله تعالى، والكلام عليه[٤] اعتراضاً وجواباً يقرب من الأول وبالله التوفيق[٥].

المسلك الرابع: لو كان العبدُ موجداً لأفعال نفسه لكان عالـماً بتفاصيل فعله، وهو غيرُ عالم بذلك، فهو غيرُ موجد.

بيان الشرطية: أنّ الموجدَ للشيء لا يمكنه تخصيصُ الشيء دونَ غيره بالقصد إلى إيجاده إلا إذا كان له شعورٌ بذلك المقصود، والعلمُ بذلك ضروري، ولأنا[٦] لو جوّزنا أن يكون الموجدُ للشيء غيرَ عالم به لجاز في الباري ـ تعالى ـ مع كونه فاعلاً للأفعال المحكمة أن لا[٧] يكون عالماً به، وذلك بالاتفاق محال.

وإنما قلنا: إنه غيرُ عالم بتفاصيل فعله لوجوهٍ أربعة[٨]:

الأول: أنّ الساهيَ والنائمَ لا علم لهما بأفعالهما.

---

(١) ب، ج: «إعدام».

(٢) ج: «وإعدامهما».

(٣) قوله: «العبد» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «عليهما».

(٥) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٦) أ: «لأنا».

(٧) قوله: «لا» سقط من ب، ج.

(٨) قوله: «أربعة» سقط من ب، ج.

الثاني[١]: أنّ المشايخية اتفقوا على أنه لا تأثيَر لقدرة العبد في صفة المتحركيَّة والساكنيَّة، بل تأثيرُها في المعاني التي توجب المتحركية والساكنية، ثم إنّ العوامّ، بل الأطفال، بل البهائمَ والحشراتِ يوجد هذه المعاني، مع أنّا نعلم بالضرورة أنه ما خطر بباهم وجودُ تلك المعاني، فكأنهم لم يعلموا في مدّة عمرهم شيئاً مما عملوه.

الثالث: وهو أنّ عَدْوَ الإنسان أبطأ من عدوِ الفَرَس، والتفاوتُ في السرعة والبطء بسبب تخلُّل السكنات، فإذن الإنسان قد خصّ بعضَ الأحياز بالسكون، وبعضَها بالحركة، مع أنه لم يخطر بباله أنه سكنَ في شيء من الأحياز.

وهذه الوجوه الثلاثة لازمة على المشايخيّة خاصة.

الرابع: وهو[٢] أنّ الإنسانَ ذاهلٌ عن عدد حركاتِه على التفصيل، فإن مَن حرّك أصبعه فإنه لا يدري أن الذي فعله من الحركات عشرةً أو أقل أو أكثر، وإذا كان كذلك استحال أن يكون موجداً لها؛ لأنّ القصدَ إلى إيجاد الحركة قصدٌ إلى أمرٍ كلّيّ، والأمرُ الكلي مشتركٌ بين الجزئيات المختلفة، فالقصدُ إلى ذلك الكلي ليس بأن يقتضيَ[٣] حصولُ بعض الجزئيات أَولى من البعض، فإمّا أن يحصلَ الكل، وهو محال، أو لا يحصل شيءٌ منها، وذلك يقتضي أن لا يكون القصدُ الكليُّ كافياً في حصول الأفعال الجزئية، بل الأفعالُ الجزئيةُ لا تصدر إلا عن فاعلٍ عالمٍ بها على الوجه الجزئي، ولمّا لم يكن العبدُ كذلك وجب أن لا يكون موجداً لأفعال نفسه.

فإن قيل[٤]: لمَ لا يجوز أن يكون القصدُ الكليُّ مؤثراً في حصولِ شيءٍ جزئي؟

---

(١) ب، ج: «والثاني».

(٢) ب، ج: «هو» دون واو.

(٣) ج: «يقتصي» تصحيف.

(٤) ب، ج: «وعلى هذا الوجه اعتراض مشكل، وهو أن يقال». وهذه العبارة كُتبت في أ لكن ضرب عليها الناسخ.

قوله: لأنّ نسبةَ الكلّي إلى جميع جزئيّاته واحدة.

قلنا: نعم ولكن لمَ لا يجوز أن يتخصّصَ الجزئيُّ لتخصص[١] القابل؟

بيانه: أنّ الجسمَ الواحدَ لا يقبل إلا كوناً واحداً، فإذا تعلّق القصدُ بتحريك جسمٍ إلى حيزٍ معيّن استحالَ أن يحصل فيه إلا كونٌ واحدٌ لاستحالة اجتماع المثلين، واستحالةُ كون آخر يقتضي حصولَه في حيزٍ آخر لكونه مضاداً للكون المقصود، فلأجل تخصيص القابل على هذا الوجه يتخصص الأثر.

ثم الذي ذكرتموه معارَضٌ بوجهٍ آخر، وهو أنّ القصدَ إلى الجزئي إضافةٌ مخصوصةٌ إلى ذلك الجزئي، والإضافةُ متأخرةٌ عن المضافين، فتعلُّقُ القصدِ بذلك الجزئي متأخرٌ عن تحقق ذلك الجزئيّ، فلو جعلنا تحقق ذلك الجزئيّ مستفاداً من تحقق ذلك القصد الجزئيِّ لزمَ الدور، وهو محال، فثبت أنّ المؤثرَ في الفعل[٢] الجزئي ليس إلا القصدَ الكليَّ وهذا الوجه مشكلٌ بهذين السؤالين، فالأولى[٣] الرجوع للوجوه التي قبلَه.

المسلك الخامس: لو كان العبدُ قادراً على إيجاد بعض الممكنات لكان قادراً على إيجادِ كلِّها، لكنه غيرُ قادر على الكل فهو غيرُ قادر على البعض.

بيان الشرطية من وجهين:

الأول: ما مرّ غيرَ مرَّة أنّ المصحّحَ للمقدورية هو الإمكان، وهو عامّ، فيجب عمومُ هذه الصحة.

---

(١) ج: «بتخصص»، ب: «بتخصيص».

(٢) ب، ج: «القصد».

(٣) ب، ج: «والأولى».

لا يقال: هذا أيضاً لازمٌ عليكم في القدرة الحادثة الغير المؤثرة التي تثبتونها[١].

لأنا نقول: إنه غيرُ لازم؛ لأنّ القدرةَ الحادثةَ لو كانت مؤثرةً لكان استنادُ المقدور[٢] إليها استنادَ الأثر إلى المؤثر، وذلك لا بدّ وأن يكون معلّلًا بالإمكان، فأمّا إذا جعلنا القدرةَ الحادثةَ غيرَ مؤثرة لم يكن كونُ المقدور متعلّقَ القدرة استنادَ الأثر إلى المؤثر، فلمْ يجب تعليلُ ذلك بالإمكان فلا يلزم العموم.

الثاني: أنّ المشايخيةَ يثبتون الذواتِ المعدومةَ، فلا يكون للقادر فيها[٣] أثر، بل أثرُ[٤] القادر إنما هو في الوجود، والوجودُ أمرٌ واحدٌ مشترك بين الموجودات، فإذن ما هو الواقع بالقدرة الحادثة أمرٌ مشترك بين كل الممكنات، بل بين كل الموجودات، فيلزم صحةُ تأثير القدرة الحادثة في كلها.

وأمّا بيانُ استحالة كونها مؤثرةً في الكل: أمّا أولاً: فبالاتفاق. وأمّا ثانياً: فلأنّ القدرةَ التي لنا لا تصلح لإيجاد الأجسام والحياة وغيرهما بدليل عجزنا عن ذلك، ولو كانت هذه القدرةُ التي لنا صالحةً للإيجاد لوجب أن تكون صالحةً لإيجاد هذه الأمور للوجوه التي ذكرناها[٥].

فهذه جملةُ المسالك القوية التي يعوَّل عليها في هذه المسألة.

وأمّا الوجوهُ الإقناعية فلم نشتغل بإيرادها لكثرتها وامتلاء الكتب القديمة منها وبالله التوفيق[٦].

---

(١) ب، ج: «بينتموها».

(٢) ب: «استناد مقدور»، والصواب ما في ج: «استناد المقدور».

(٣) ب، ج: «بها».

(٤) ب، ج: «أمر».

(٥) ب، ج: «ذكرنا».

(٦) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

الفصل السابع: في التولد

المتولّد: هو الحادثُ الذي يقع بحسب فعلٍ آخر، كهُوِيّ الثقيل الحاصل لثقله، والقولُ به باطل عندنا خلافاً للمعتزلة، والمعتمدُ أنّ القولَ بالتولّد يفضي إلى حصول مخلوقٍ واحدٍ لخالقين، وذلك محال، فالقولُ به يكون محالاً.

بيان الشرطية: أنه إذا التصق جسمٌ بكفَّيْ إنسانَيْن فجذبه أحدُهما حال ما دفعه الآخر فليس تولّد تلك الحركة عن الدفع أَولى من تولدها عن الجذب، فيجب تولدُها عنهما جميعاً، وتمامُ تقريره ما ذكرناه حكايةً عن أبي الحسين في الاستدلال على مقدورٍ بين قادرين.

وإنما قلنا: إن ذلك محال؛ لأنّ كلَّ واحد منهما ـ أعني الجذبَ والدفع ـ مستقلٌّ باقتضاء تلك الحركة، وقد بيّنّا أنه يستحيل أن يجتمعَ على الأثر الواحد مؤثران مستقلاّن.

وأمّا[١] المعتزلة: فأبو الحسين يدّعي العلمَ الضروري بكون بعض المتولّدات أفعالاً للعبد، مثلُ الكتابة وغيرها، وتارةً يستدلّون بطريقتهم[٢] التي إحداهما[٣]: وجوبُ حصولِ المتولّدات على حسب القصود والدواعي. وثانيهما: استحقاقُ المدح والذمّ عليها.

وقد سبق كلامُنا المستوفى على هذه الشُبه[٤]، ولكنا[٥] نخصّها في هذا الموضع بأسئلةٍ أخرى:

---

(١) ب، ج: «أما» دون واو.

(٢) ب، ج: «بطريقيهم».

(٣) ب، ج: «أحدهما».

(٤) ب، ج: «الشبهة».

(٥) ب، ج: «ولكن».

أمّا شبهةُ الدواعي فالكلامُ عليها: أنّ حصولَ المتولّدات عَقيبَ الأسباب إن كان واجباً لم تكن المتولّداتُ مقدورةً للقادر، ولا أفعالاً له، بل آثاراً حاصلةً عن تلك الأسباب على طريقة الوجوب، وإن لم يكن واجباً فلِمَ لا يجوز أن يقال: اللهُ تعالى أجرى عادتَه بخلقها عقيبَ تلك الأسباب؟ وأيضاً فإن كان دوران الهُوِيّ مع الثقل وجوداً وعدماً يدلّ على تولّد الهويِّ من الثقل فدوران الأفعالِ مع الداعي[١] وجوداً وعدماً وجب أن يدلَّ على تولّد الفعل من الداعي.

لا يقال: حصولُ الفعل عقيبَ الداعي غيرُ واجب، وحصولُ المسبَّب عقيبَ السببِ واجب.

لأنا نقول: قد بيّنا أنّ حصولَ الفعل عقيبَ الداعي واجب.

ولئن[٢] سلّمنا أنه غيرُ واجب فحصولُ المسبَّب عند[٣] السبب غيرُ واجب أيضاً، وإلا لخرج عن كونه مقدوراً للعبد، وأيضاً يلزمهم أن يجعلوا الصفاتِ المعللةَ بالمعاني متولّدةً عنها، ويلزمهم أن يجعلوا الرِّيّ متولِّداً عن[٤] الشرب، والشِّبَعَ متولداً عن[٥] الأكل، والاحتراقَ متولِّداً عن[٦] ملاقاة النار، والإسهالَ متولداً عن السَّقَمونيا على ما يقوله أصحابُ الطبائع.

وقولهم: إن هذه الآثار لا تحصل دائماً عند حصول هذه الأسباب، بل الأمرُ مختلف[٧]: فهو باطل؛ لأن الذين يُسندون هذه الآثار إلى هذه الطبائع يذكرون في كل

(١) ب، ج: «الدواعي».
(٢) ب، ج: «وإن».
(٣) ب، ج: «عقيب».
(٤) ب، ج: «من».
(٥) ب، ج: «من».
(٦) ب، ج: «من».
(٧) ب، ج: «الأمر فيها مختلف».

واحدٍ شروطاً مخصوصةً متى حصلت استحال تخلّف الأثر، ولا استبعاد في أن يكون تأثيرُ المؤثر مشروطاً بشرط[١].

وأمّا شبهةُ المدح والذمّ فالذي نخصّها هاهنا أن مَن ألقى إنساناً في النار فإنه يستحقّ الذم على ذلك، وليس ذاك[٢] إلا لأنه فعل فعلًا أجرى الله عادته[٣] بخلق الإحراق عَقِيبَه، وإذا كفى هذا القَدْرُ في استحقاق المدح والذم فكذلك في سائر الصور وبالله التوفيق[٤].

الفصل الثامن: في الطبيعة

قالت الفلاسفة: الآثارُ الصادرةُ عن الأجسام لا بدّ وأن تكون لقوىً موجودةٍ فيها؛ لأن تلك الآثارَ لا يمكن أن يقال: إنها تحصل بخلق الله تعالى على سبيل إجراءِ العادة، فإنه لو لم يكن الجسمُ المختصُّ بالأثر المخصوصِ مختصّاً بما لأجله يستحقّ أن يختص بذلك الأثر وإلا لكان اختصاصُه به[٥] دون ما عداه ترجيحاً[٦] للممكن لا لسبب، وذلك محال، وإذا ثبت أنه لا بّد من قُوىً موجودةٍ في الأجسام فنقول: تلك القوى إمّا أن يكون لها شعورٌ بما يصدر عنها وإمّا أن لا يكون، وكلٌّ واحد من القسمين فإمّا أن يكون الأثرُ الصادرُ عن القوة على وجهٍ واحد لا يختلف أو لا يكون كذلك، بل يكون واقعاً على جهاتٍ شتّى، فيحصل من هذا التقسيم أقسامٌ أربعة:

الأول: القوةُ التي لها شعورٌ بما يصدر عنها، ويكون الصادرُ عنها أموراً مختلفة، وهي المسمّاةُ بالنفس الحيوانية.

---

(١) ب: «بشروط».
(٢) ب، ج: «ذلك».
(٣) ب، ج: «أجرى الله تعالى عادته».
(٤) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.
(٥) ب، ج: «فيه».
(٦) كذا في ب، ج: «ترجيحاً»، وفي أ: «ترجّحاً».

الثاني: القوةُ التي لها شعورٌ بما يصدر عنها، ويكون الصادرُ عنها واقعاً على وجهٍ واحد، وهي النفسُ الفلكية.

الثالث: القوةُ التي لا شعور لها بما يصدر عنها، ويكون الصادرُ عنها واقعاً على وجوهٍ مختلفة، وهي النفسُ النباتية.

الرابع: القوةُ التي لا شعور لها بما يصدر عنها، ويكون الصادرُ عنها على وجهٍ[١] واحدٍ ونهجٍ واحدٍ وهي الطبيعة، وهي مثل الأرضية التي تقتضي البرد واليَبْس، والناريةِ التي تقتضي الحرّ واليبس.

وعند ذلك حَدّوا الطبيعة[٢] بأنها المبدأُ بالذات بحركة[٣] ما هو فيه بالذات وسكونه؛ فهذا هو تحقيق القول في الطبيعة.

واعلم أنّ الجسمَ المخصوصَ لو افتقر اختصاصُه بالأثر المخصوص إلى قوةٍ لأجلها يصدرُ عنه ذلك الأثرُ فاختصاصُه بتلك القوة دون سائر الأجسام يفتقر إلى قوة أخرى لأجلها يختصّ بالقوة الأُولى، وحينئذٍ يلزم افتقارُ كلِّ قوةٍ إلى قُوى أخرى لا إلى نهاية، وذلك محال، فإذن لا بّد وأن ينتهيَ إلى قوةٍ يكون اختصاصُ الجسم المعيّن بها لا لقوةٍ أخرى، وإذا جاز ذلك فلِمَ لا يجوز أن يكون الأمرُ كذلك في المرتبة الأولى؟

لا يقال: الفرقُ بين اختصاص الجسم المعيّن بالعرض وبين اختصاصه بالقوةِ التي هي مبدأُ ذلك العرض: أن ذلك العرضَ إذا زال العائقُ[٤] عاد ذلك العرض، مَثَلاً: الماءُ إذا[٥] زالت برودتُه لمسخِّن، فمتى غاب ذلك المسخّنُ عادت البرودة، والمعيدُ لتلك البرودةِ ليس هو كونه جسماً، فعلمْنا أنّ فيه قوةً هي مبدأُ تلك البرودة،

---

(١) ب، ج: «عنها واقعاً على وجه».

(٢) ب: «حذو الطبيعة» تحريف.

(٣) ب، ج: «الحركة».

(٤) ب، ج: «إذا زال بالعائق فمتى زال العائق».

(٥) ب، ج: «لمّا».

حتى إنه متى زالَ العائقُ عادت تلك القوةُ معيدةً للبرودة[١]، بخلاف اختصاصه بتلك القوة؛ فإنها متى زالت لعائقٍ فعند زوال ذلك العائقِ لا تعود تلك القوة، فعلمْنا أنّ تلك القوةَ غيرُ مستندةٍ إلى قوة أخرى.

لأنا نقول: هذا اعترافٌ منكم بأنّ اختصاصَ الجسم المعيّن بالأثر المعيّن لا يجب أن يكون بصفةٍ قائمةٍ به، فبطل كلامُكم الأول، وما ذكرتموه الآن كلامٌ آخر، والذي نورده عليه أن نقول: لمَ لا يجوز أن يكون المخصِّصُ للأجسام بصفاتها المخصوصة هو الباري تعالى؟

قوله: فلماذا خصّص هذا الجسمَ بهذه الخاصية دونَ سائر الأجسام؟

فالجواب عنه ما مرّ في مسألة الحدوث.

الفصل التاسع: في العلّة والمعلول

ذهب نفاةُ الأحوال إلى أنّ الكونَ نفسُ الكائنية، والعلمَ نفسُ العالِمية، وكذا القولُ في جميع الأعراض.

أمّا مُثْبِتُو[٢] الأحوال: فالقاضي ذهبَ إلى أنّ الكائنيةَ حالةٌ معللةٌ بالكون، والأَسوَديةَ حالةٌ معللةٌ بالسواد، وطَردَ قوله في جميع الأعراض.

وأمّا أبو هاشم فإنه فصّل القولَ فيه فقال: أمّا الأعراض التي لا تكون مشروطةً بالحياة فالكونُ منها يوجب حالةً عائدةً إلى محلِّه وحده، وهي الكائنية، وأمّا غيرُ الكون ـ كاللون والطعم والرائحة ـ فإنه لا يوجب البتّةَ حالاً[٣] ولا صفة، وأمّا الأعراضُ المشروطةُ بالحياة، وكذا الحياة، فإنها توجب أحوالاً عائدةً إلى الجملة، فالعلمُ يقتضي

(١) كذا في ب، ج: «مفيدة للبرودة»، وفي أ: «للبردودة» وهي تصحيف ظاهر.

(٢) ب: «ثبتوا»!

(٣) ب، ج: «البتة لا حالًا».

لجملةِ البدن حالةً وهي العالِمية، والقدرةُ تقتضي لجملة البدن حالةً وهي القادرية، وكذا القولُ في سائر الأعراض المشروطة بالحياة.

والكلام في هذا الفصل يقع في ثلاثةِ[١] مواضع:

أحدها: أنّ الكائنيةَ هل هي معللةٌ بمعنًى أم هي نفسُ الكون؟

وثانيها: أنّ العالميةَ والقادريةَ هل هي معللةٌ بمعنًى أم هي نفسُ العلم والقدرة؟

وثالثها: أن الأسوَديّة وما يجري مجراها أهي[٢] صفاتٌ معللةٌ بمعنى أم هي نفس السواد؟

أمّا المقام الأول: فقد احتجّوا على استحالة حصولِ الكائنية بالفاعل بأمورٍ أربعة:

ـ **أولها:** أنّا لو قَدِرنا على جعل الجسم كائناً من غير واسطةِ معنىً لقدرنا على ذات الجسم، ولقدرنا على جعلِه على سائر الصفات نحو كونه حيّاً قادراً، واللازم مُحال، فالملزومُ مثلُه.

بيان الشرطية من وجهين:

الأول ـ وهو المشهور ـ: أنّا لمّا قدرنا على أن نجعل الكلامَ على صفةٍ من الصفات ـ وهي كونُه خبراً أو أمراً ـ قَدِرنا على ذات الكلام، ولمّا لم نقدر على كلام[٣] غيرنا خبراً لم نقدر على ذات[٤] ذلك الكلام، فعلمْنا أنه لا علّةَ للاقتدار على ذات الكلام إلا الاقتدارُ على جعله على صفة، وأيضاً فلمّا قَدِرنا على جعل كلامنا خبراً عن زيد بن عبد الله قَدِرنا على جعله خبراً عن زيد بن بكر، ولا علةَ لاقتدارنا على جعل الكلام

(١) قوله: «ثلاثة» سقط من ب، ج.
(٢) ب، ج: «هل هي».
(٣) ب، ج: «على جعل كلام».
(٤) قوله: «ذات» سقط من ب، ج.

على جميع الصفات إلا اقتدارُنا على جعله على بعض الصفات، فثبت أنّ القادرَ على جعل الذات على صفةٍ لا بّد وأن يكون قادراً على أصل الذات، وأن يكون قادراً على جعله على سائر الصفات.

الثاني ـ وهو الذي يمكن أن يُذكرَ من جانبهم ـ: وهو أنّ الكائنيةَ حالةٌ نسبيةٌ إضافية، وهي غير مستقلّة بالمعلومية، فإنه لا يصحّ تعلّقُ العلم بها مع الذهول عن المتحيّز والجهة، وإذا لم تكن مستقلةً بالمعلومية وجب أن لا تكون مستقلةً بالمقدوريّة؛ إذ لو استقلّت بالمقدورية لصحّ تعلّق العلم بها من ذلك الوجه، فحينئذٍ تكون مستقلةً بالمعلومية من ذلك الوجه، وذلك محال، وإذا لم تكن مستقلةً بالمقدورية وجب أن يكون الاقتدارُ عليها تبعاً للاقتدار على الذات وإلا لكانت هي مستقلةً في كونها مقدورةً للقادر، فثبت أنّ الاقتدارَ على الكائنية لا يتحقق إلا عند الاقتدار على ما له الكائنية، وإذا ثبت ذلك فنقول: إنه من الظاهر أنّا لا نقدرُ على ذات الجسم، ولا على جعله على جميع الصفات، فوجب أن لا نقدرَ على الكائنية.

ـ **وثانيها**: أنّ القادرَ منّا يقدر على تحريك الخفيف دون الثقيل مع استوائهما في صحة التحرك، فلولا أنه لا يتأتّى منه التحريكُ إلا بواسطة معانٍ تكثر وتقلّ فيحتاج في تحريك الثقيل إلى معانٍ كثيرة لا يقدر عليها الضعيف، أو يحتاج إلى استعمال قُدَرٍ كثيرةٍ في تحريك الثقيل دون الخفيف وإلا لـما وُجد هذا التفاوت.

لا يقال: لـِمَ لا يجوز أن يكون التفاوتُ لأجل أنه يحتاج في تحريك الثقيل[1] إلى صفاتٍ كثيرة؟

لأنا نقول: كثرةُ الصفات لا تعلم إلا بواسطةِ كثرة المعاني، ألا ترى أنه لا يمكن أن يُعلم التزايدُ في كون واحدٍ منّا عالـماً إلا بإثبات العلوم وتزايدها؟ فعلى كلِّ حالٍ لا بدّ من المعاني.

(١) ب: «التحريك الثقيل» !

ـ **وثالثها:** أنّ صفةَ الكائنيةِ يصحّ فيها التزايدُ فلا يكون بالفاعل، **أما الأول** فلوجهين:

أحدهما: أنّ القويَّ إذا وَضع يدَه على جسم واستفرغ جهدَه في تسكينه لم يقدر الضعيفُ على تحريكه، ومتى لم يستفرغ جهدَه أمكنه تحريكه، فعلمْنا أنه رامَ في الأول أزيدَ ممّا رام في الثاني.

وثانيهما: أنّ الجزءَ الواحدَ إذا التصق بكفَّيْ قادرَيْن فدفعه أحدُهما حالما جذبه الآخر تحرك ذلك الجزءُ بهما[١]، وليس يجوز أن يكون ما فعله أحدُهما هو الذي فعلَه الآخر لاستحالةِ مقدورٍ بين قادرين، فعُلِم أن تحرّكه قد تزايد.

وأما الثاني فلوجهين:

أحدهما: أنّ الفاعلَ كالعلّة في كونه مؤثراً، ثم العلةُ لا تؤثر في أكثرَ من صفةٍ واحدة، فكذا الفاعل.

وثانيهما: أنّ الوجودَ لـمّا كان بالفاعل امتنع الزائدُ فيه، فكذلك هاهنا[٢].

ـ **ورابعها:** الكائنيةُ صفةٌ تثبت حالَ بقاء الكائن، وما كان كذلك فإنه لا يكون بالفاعل، ألا ترى أن الحُسنَ والقبحَ لـمّا كانا بالفاعل اختصّا بحال الحدوث؟ ولا علةَ لذلك إلا كونُه بالفاعل.

فهذا أقوى الوجوهِ التي تمسّكت المشائخيةُ بها مع نهاية ضعفها.

والجواب عما ذكروه أولاً: لا نسلّم أنّ القادرَ على جعل الذات على صفةٍ لا بّد وأن يكون قادراً على الذات، وعلى جعله على سائرِ الصفات.

---

(١) ج: «الجزئهما»، وكتب في الهامش: «كذا الأصل».
(٢) ب، ج: «فكذا هنا».

وأمّا التمسكُ بالكلام فالكلامُ عليه من حيث الإجمالُ ومن حيث[١] التفصيل:

أمّا الإجمال: فهو أنه لا يلزم من ثبوتِ الحكم في صورةٍ ثبوتُه في جميع الصور.

لا يقال: نحن لم نعوِّل في ذلك على مجرد المثال، بل بيّنّا بالطرد والعكس أنّ العلةَ لكوننا قادرين على ذات الكلام كونُنا قادرين على صفته.

لأنا نقول: قد بينّا في أول الكتاب أنه لا يلزم من تقارن أمرين[٢] في صورةٍ تقارنُهما في جميع الصور، كما أنه لا يلزم من كون الحيوان مُحرِّكاً فكَّه الأسفل عند المضغ كونُه كذلك في كل الصور، حتى في التمساح، فإذا كانت هذه الصورةُ مع كثرة شواهدها باطلةً فما ظنك بها إذا لم يكن الشاهدُ إلّا مثالاً واحداً؟ وهو الكلام الذي يذكرونه أبداً.

وأمّا التفصيل: فنقول: لا نسلّم أنّ كونَ الكلام أمراً أو خبراً صفةً حتى يقال: إن قَدِرنا على جعل الكلام على هذه الصفة علةً لاقتدارنا على أصل الكلام، وما الدليلُ عليه؟

لا يقال: امتيازُ هذه الصفة عندما أُريدَ جعلَها خبراً عنها عند صدورها عن الساهي أو النائم في اختلافهما في الخبرية واستحقاق المدح والذم مع استوائهما في الذات يدلّ على أنّ كونَ الكلام خبراً صفة.

لأنا نقول: لمَ لا يجوز أن يكونَ ذلك عائداً إلى مجرد إيقاع الصفةِ لغرضٍ مخصوص؟ فبحسب اختلاف الدواعي اختلفت الأحكام.

ثم إن سلّمنا أنّ ما ذكرتموه يدّلُ على ثبوت هذه الصفة ولكن معنا ما يدلّ على فسادِ القول بها، وهو أنّ الخبريةَ لو كانت صفةً لكانت إمّا أن تكونَ ثابتةً لكل واحد

---

(١) قوله: «من حيث» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «الأمرين».

من آحاد الحروف، فيلزم أن يكونَ كلُّ واحد من الحروف خبراً، وهو محال، وإمّا أن تكون ثابتةً لمجموعها، وهو باطلٌ لوجهين[١]:

أمّا أولاً: فلأنه يلزم انقسامُ تلك الصفة.

وأمّا ثانياً: فلأنه لا وجودَ لمجموعِ الحروف، بل ليس الموجودُ منه أبداً إلا حرف واحد، وما لا يكون موجوداً كيف يوجد له غيره؟

ثم إن سلّمنا أنّا نقدر على جعل الكلام على صفةِ الخبرية فلمَ قلتم: إنّا نقدر على أصل الكلام؟ ولِمَ لا يجوز أن يكونَ الكلامُ جسماً على ما هو مذهبُ النظّام، فحينئذٍ لا نكون قادرين عليه؟ والجوابُ عن هذا السؤال سهل.

ثم إن سلّمنا أن نقدرَ على أصل الكلام، ولكن متى يلزم من اقتدرانا على الصفة اقتدارُنا على الذات إذا جعلنا[٢] اقتدارَنا على جعل الكلام على صفةِ معلول اقتدارنا على أصل الكلام أو إذا جعلناه علةً له؟ ع م.

بيانه: وهو أنّا إذا جعلنا اقتدارَنا على الصفة علةَ اقتدارنا[٣] على الذات لزم من حصول الاقتدار على الصفة الاقتدارُ على الذات[٤]؛ لأنه مهما حصلت العلةُ فلا بدّ من حصول المعلول، أمّا إذا جعلنا اقتدارَنا على الذات علةً لاقتدارنا على الصفة لا يلزم من حصول اقتدارِنا على الصفة[٥] اقتدارُنا على الذات[٦]؛ لأنّ مِثْلَ المعلول يجوز حصولُه بعلةٍ أخرى غيرِ تلك العلة كما قلنا في القبح فإنه حكمٌ واحد، وهو تارةً يعلل بكون الفعل ظلماً، وتارةً بكونه جهلاً، وإذا كان كذلك فلمَ قلتم: إنّ الحقَ هو الأول

(١) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

(٢) قوله: «اقتدرانا على الصفة اقتدارُنا على الذات إذا جعلنا» سقط من أ.

(٣) ب، ج: «لاقتدارنا».

(٤) قوله: «لزم من حصول الاقتدار على الصفة الاقتدارُ على الذات» سقط من أ.

(٥) كذا في ب، ج: «الصفة»، وفي أ: «الذات» وهو غلط لما بينه الإمام.

(٦) كذا في ب، ج: «الذات»، وفي أ: «الصفة» وهو غلط لما بيّنه الإمام.

دون الثاني؟ بل الثاني أقربُ إلى العقل؛ لأنّ الذاتَ أصلٌ للصفة، فجعلُ القدرةِ على الأصل علةً للقدرة[١] على التبَع[٢] أَولى من العكس.

ثم إن سلّمنا أنّ الاقتدارَ على جعل الكلام على صفةٍ علةٌ للاقتدار على أصل الكلام فلمَ قلتم: إنه يلزم من الاقتدارِ على الكائنية الاقتدارُ على الكائن؟

بيانه: وهو أنّ الصفةَ الخبر[٣] مخالفةٌ لصفةِ الكائنية، وذاتُ الكلام مخالفةٌ لذات الجسم، والقدرةُ على هذه الأمور مختلفة، فإنّ القدرةَ عندكم مختلفة، وإذا كان كذلك فلا يلزم من كون الشيء علةً لشيءٍ آخر كونُ ثالثٌ مخالفٌ للأول علةٌ لرابعٍ مخالفٍ للثاني، لا سيّما وعندكم ليس للقُدَر بكونها قُدَراً صفةٌ مشتركة، بل وقوعُ اسم القدرة عليها كوقوع اسم العين على مسمياتها[٤].

ثم إن سلّمنا ما ذكرتموه لكن الفرقُ بين الخبرية وبين الكائنيةِ ظاهر؛ لأنّ الخبريةَ وجهٌ لا يقع الكلام عليه إلا حالَ حدوثه، فلا جرم القادر على إيقاعه على ذلك الوجه لا بّد وأن يكون قادراً على إحداثه، وأمّا الكائنيةُ فهي صفةٌ لا يتوقّف حصولُها للجوهر على حدوث الجوهر، فلا يلزم من الاقتدار عليها الاقتدارُ على أصل الجوهر.

قوله ثانياً: الكائنيةُ غيرُ مستقلةٍ بالمعلومية فلا تكون مستقلةً بالمقدورية.

قلنا: إنها عندكم مستقلةٌ بالمعلومية، وإن لم يلزم من ذلك استقلالُها بالمعلومية فلمَ لا يجوز أن يكون الأمرُ كذلك في المقدورية؟

والجواب عما تمسّكوا به ثانياً: أنّ القادرَ يحتاج في دفع الثقيل إلى مدافعاتٍ كثيرةٍ إلى العلوّ تزيد على مدافعاتِ الثقيل إلى الأسفل، وتلك المدافعاتُ ليست

---

(١) ب: « للقدر ».

(٢) ج: « السبع ».

(٣) ب، ج: «الخبريه».

(٤) ب، ج: «مسمياته».

عبارةً عن الأكوان بل عن الاعتمادات(١)، ولا نزاع فيها.

وقوله: إن ذلك يقتضي كثرة أجزاء القدرة(٢).

قلنا: لمَ لا يجوز أن تكون القدرةُ عبارةً عن البنية المخصوصة ـ على ما ذهب إليه أبو الحسين ـ وهي قابلةٌ للتزايد في الصلابة وقوةِ التركيب؟

والجواب عما تمسّكوا به ثالثاً: أنّ الكائنيةَ عبارةٌ عن الحصول في الحيّز، وذلك لا يقبل التزايد؛ لأنه من المعلوم بالضرورة أنّ حصولَ جوهرٍ في حيّز يستحيلُ أن يكون أكثرَ من حصولِ جوهرٍ آخر، وما ذكروه من امتناع نقل الضعيف ما يسكنه القويُّ فذلك لزيادة المدافعات، والتزايدُ فيها معقول.

وما ذكروه من دفع القادرَيْنِ الجوهرَ إلى جهةٍ واحدةٍ فعند أبي الحسين يجوز وجودُ مقدورٍ واحد بين قادرَيْن، وعندنا أن ذلك حصل بفعل الله تعالى على سبيل العادة.

ولإن(٣) سلّمنا أنّ الكائنيةَ تقبل التزايدَ فلمَ لا يكون بالفاعل؟

وقياسُهم ذلك على العلّة باطل(٤)؛ لأنا لا نقول بالعلل، وعلى التسليم فالفرقُ ظاهر؛ لأنّ العلةَ ليست موجبةً لذاتها فليس إيجابُها لعدد أَولى من إيجابِها(٥) من أكثر من ذلك، فهذه الطريقة إن صحّت كانت فارقةً بين الموجب والقادر، وإن لم تصحّ منعنا ذلك أيضاً في الموجب، وقياسُهم ذلك على الوجود باطل؛ لأنّ وجودَ الشيء هو نفسُ حصولِه وتحقّقِه في الخارج، وذلك ممّا لا يعقل فيه التزايد، ثم إنّا نطالبهم بالدلالة على امتناع التزايد في الوجود، وليس لهم فيه كلامٌ جيد.

والجواب عمّا تمسّكوا به رابعاً: أنّا لا نقول بالحسن والقبح.

---

(١) ج: «الاعتمات» وكتب في الهامش: «كذا بالأصل» وهو تحريف واضح.

(٢) ب: «القدر».

(٣) ب، ج: «وإن».

(٤) ب: «باطلة».

(٥) ب، ج: «لإيجابها».

وإن سلّمنا ذلك فنقول: إن عنيتم بالقبح استحقاقَ الذمّ فذلك ليس بالفاعل؛ لأنّ كلَّ ما بالفاعل أمكنَه أن لا يفعلَه(١) فكان يلزمُ صحةُ أن يقدرَ القادرُ على فعل القبيح وإن لم يجعله قبيحاً.

وإن عنيتم به وجهَ القبح فهو على(٢) ضربين:

أحدهما: ما يكون كذلك لأمرٍ يرجع إليه، وهو أيضاً على ضربين: أحدُهما: أن لا يعتبر(٣) فيه إلا ما يرجع إليه، وذلك نحو كونِ الاعتقاد جهلًا، فإنّ قبحَه لكونه جهلاً، وذلك غيرُ معلل بالفاعل.

والثاني: أن يعتبرَ فيه قيودٌ عدمية، مثلُ قبحِ الظلم(٤).

وأمّا القسم الثاني، وهو الذي يقبح لا لـما يعود إلى الفعل، بل لما يرجع إلى أعراضِ الفاعل: فهو نحو السجود للصنم؛ فإنه إنما قَبُح لأنه أوجده وكان(٥) قصدُه منه تعظيمَ الصنم، ولا يعقل غير ذلك؛ فثبت أنّ وجودَ القبح في القبائح غيرُ واقعةٍ بالفاعل فلا يمكن قياسُ الكائنية عليها.

ثم إن سلّمنا ذلك لكن الفرقُ أنّ جهاتِ القبح كيفيّاتٌ في الحدوث، فلا جرم لا يحصل إلا حالَ الحدوث، بخلاف الكائنيةِ وبالله التوفيق(٦).

فهذا هو الكلامُ على أدلة المشايخية.

وأمّا أبو الحسين فإنه عوَّلَ في نفي تعليل الكائنية بالمعنى على أن قال: كونُ الكونِ مقتضياً حصولَ الجوهر في حيِّزٍ معيّنٍ إمّا أن يتوقّفَ على حصوله في حيّزٍ أو لا

(١) ب، ج: «يفعل»، وفي أ: «نفعله» وصوابه ما أثبتناه.
(٢) قوله: «على» سقط من أ.
(٣) ج: «لا تعتبر».
(٤) ب، ج: «الظالم».
(٥) ب: «كان».
(٦) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

يتوقف، فإن لم يتوقف: لم يكن ذلك الكونُ بأن يقتضيَ الحصول في جهةٍ أَولى من أن يقتضيَ الحصول في جهةٍ أخرى، ولم يكن بأن يقتضيَ حصول الجوهر المعيّن في تلك الجهة أَولى من أن يقتضيَ حصولُ ذلك[1] الجوهر فيها، وذلك محال.

وإمّا أن يتوقفَ على ذلك، فإمّا أن يحصلَ في الحيّز الذي يقتضي حصولَ الجوهر فيه أو في حيزٍ آخر، والثاني محالٌ لثلاثة أوجه[2]:

أمّا أولاً: فلأنه يلزم تقدّمُ العلةِ على المعلول، وهو محال.

وأمّا ثانياً: فلأن هذا لا يجري في الكون الذي يحصل في الجوهر حالَ حدوثه.

وأمّا ثالثاً: فلأنه بهذا التقدير لم يكن الكونُ بأن يقتضيَ انتقالَ الجوهر إلى جهةٍ أَولى بأَن يقتضيَ انتقالَه إلى جهةٍ أخرى؛ لأنّ الكونَ غيرُ مختصٍّ بشيء من الجهات.

ولـمّا بطل هذا القسم بقي الأول، وهو أن يكونَ شرطُ اقتضاءِ الكون حصولَ الجوهر في حيزِ حصولِه في ذلك الحيّز، لكن حصولُه في ذلك الحيّز يكون تبعاً لحصولِ محلّه فيه، فيلزم توقّفُ حصولِ ذلك الكون فيه على حصول الجوهر فيه، وتوقّفُ حصولِ ذلك الجوهر فيه على حصولِ ذلك الكون فيه، فيلزم الدور، وإنه محال.

ولقائلٍ أن يقول: لمَ لا يجوز أن يقال: إنّ اقتضاءَ الكون حصولَ جوهرٍ[3] في حيز لا يتوقف على حصولِ ذلك الكون في حيّز؟

قوله: لو لم يكن الكونُ حاصلاً في حيّزٍ لم يكن بأن يقتضيَ الحصول في جهةٍ أولى[4] الحصول في جهةٍ أخرى، لا بأن يقتضَي حصولُ جوهرٍ في تلك الجهة أولى بأن يقتضيَ حصولُ جوهرٍ آخرَ فيها.

---

(١) كذا في ب، ج: «ذلك»، وفي أ: «سائر».

(٢) قوله: «لثلاثة أوجه» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «الجوهر».

(٤) قوله: «الحصول في جهة أولى» سقط من ب، ج.

قلنا: أمّا اقتضاءُ ذلك الكونِ المعيّنِ الحصولَ في جهةٍ معيّنةٍ دون سائر الجهات فهو غير وارد؛ لأن لكل كون حقيقةً مخصوصة، وهو لحقيقته المخصوصة يقتضي حصولَ الجوهر في تلك الجهة المعيّنة دون سائر الجهات، فبطل قولكم: إن ذلك[١] الكونَ ليس بأن يقتضيَ حصولَ الجوهر في تلك الجهة أَولى[٢] من أن يقتضَي الحصولَ في جهة أخرى.

وأمّا أنّ ذلك الكونَ لماذا اقتضى حصولَ ذلك الجوهر في ذلك الحيّز دون سائر الجواهر؟ فلأنّ ذلك الكونَ حالٌّ في ذلك الجوهر، فيكون اقتضاؤه حصولَ محلّه في ذلك الحيّز أَولى من اقتضائه حصولَ غيرِ محلّه فيه، فثبت أنه لا يلزم من عدم حصولِ الكون في جهةِ المحال الذي ذكروه.

لا يقال: إنكم لمّا سلّمتم أن ذلك الاقتضاءَ مشروطٌ بالحلول، ثم لا معنى لحلول الكون في الجوهر إلا حصولُه في الحيّز تبعاً لحصولِ محلّه فيه، فحينئذٍ يعود الإلزام المذكور.

لأنّا نقول: لمَ قلتم: إنه لا معنى لحلول العَرَض في محلٍّ إلا ما ذكرتم؟ فما الدليلُ على[٣] ذلك؟ ولَمَ لا يجوز أن يكونَ حلولُ الحالّ في محلّه نوعاً آخر من الاختصاص من[٤] سوى ما ذكرتموه؟ فعليكم أن تستدلوا على فساد هذا الاحتمال؛ لأنكم أنتم المستدلّون.

وعند هذه المطالبة ليس لهم كلامٌ سوى قولِهم: إنّا لا نعقل[٥] من الحلول أمراً وراء ذلك.

---

(١) ب: « قولكم في ذلك ».

(٢) قوله: «أولى» سقط من ب.

(٣) قوله: «على» سقط من ب.

(٤) قوله: «من» سقط من ب، ج.

(٥) ج: « نفعل » تصحيف.

ولكنّا نقول: بإنه[١] لا يلزم من عدم علمكم بذلك عدمُه في نفسه، على ما مرّ في أول الكتاب تزييفُ هذه[٢] الطريقة، وأيضاً فلأنّ هذا الدليلَ إذا كان لا يتمّ إلا إذا قلنا: إنّ إثباتَ معنى الحلول سوى ما ذكروه غيرُ معلومٍ بالضرورة ولا بالدليل فوجب نفيه؛ فهذه الطريقةُ يمكن التمسّكُ بها ابتداءً في نفي هذه المعاني، فحينئذٍ يصير ما ذكرتموه من التقسيمات الدقيقةِ حشواً ضائعاً.

وأمّا نحن فسنبيّن إن شاء الله[٣] في مسألة الصفات أنّ قيامَ الصفة بالموصوف أمرٌ وراءَ حصولِ الصفة في الحيّز تبعاً لحصول محلّها فيه، والذي نقوله الآن أمران:

أحدهما[٤]: إنكم تريدون بحصول العرض في[٥] الحيّز كونَه شاغلًا له أو تريدون به أمراً آخر؟ فإن كان الأولَ فهو باطلٌ بالضرورة؛ لأنّ شغلَ الحيز لا يعقل إلا في المتحيز، وإن عنيتم به شيئاً آخر فبيِّنوه لننظر هل يصحُّ إثباتُه للعرض أم لا.

الثاني: هو أنّ الناسَ اتفقوا على أنّ[٦] حصولَ الجوهر في الحيّز، وهو[٧] المسمّى بالكائِنيَّة عند مشايخ المعتزلة، وبالكون عند أبي الحسين، صفةٌ[٨] قائمةٌ بالجوهر، ولا يجوز أن يكونَ المرادُ من قيام هذه الصفة بالجوهر حصولَها في[٩] الحيّز تبعاً لحصول الجوهر فيه، وإلا لكان للجوهر حصولٌ آخر في الحيّز حتى يُجعلَ حصولُ الكائنية في

(١) ب، ج: «إنه».

(٢) ب: « تزييف بهذه » !

(٣) قوله: «إن شاء الله» لم يرد في ب، ج.

(٤) ب، ج: «الأول».

(٥) ب: « إلى».

(٦) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(٧) ب: « فهو».

(٨) ب، ج: «أبي الحسين، وهو صفة».

(٩) ب: «إلى ».

الحيّز تبعاً لحصولِ الجوهر فيه[١]، وحينئذٍ يلزم أن يكون للجوهر الواحدِ حصولان في الحيز الواحد دفعةً واحدة، وذلك محالٌ لاستحالة اجتماع المثلين؛ ولأنه[٢] يستحيل أن يكونَ للشيء الواحد حصولان في الحيّز الواحد دفعةً واحدة، مع أَنهما لا يتميّزان في العقل والحسّ عن الحصول الواحد.

وأيضاً فليس جعلُ أحدهما تابعاً للآخر أَولى من العكس.

وأيضاً فالكلامُ في ذلك الحصول الثاني كالكلام في الحصول الأول فيلزم التسلسل، وهو محال.

وأيضاً فبتقدير صحة التسلسل الإلزامُ غيرُ مندفع؛ لأنّ جملةَ تلك الحصولات الغير المتناهية القائمة بالجوهر لا يكون المعنى من قيامها بالجوهر حصولَها في ذلك الحيز تبعاً لحصول الجوهر فيه؛ إذ يلزم أن يكونَ كلُّ تلك الحصولات تابعاً لحصولٍ آخر، فيكون ذلك الحصولُ خارجاً عنها[٣] من حيث إنه متبوعٌ لها، وداخلًا فيها من حيث إنه واحدٌ من مجموع الحصولات بأسرها، وذلك محال؛ فثبت بهذا التقرير أنه لا يمكن أن يكون المرادُ من قيام الكائنية بالجوهر حصولَها في الحيّز تبعاً لحصولِ محلّها فيه، ولمّا ثبت ذلك ظهر فسادُ هذا المأخذ.

لا يقال: هبْ أنه[٤] يمكن أن يكون حلولُ الصفة في الموصوف أمراً آخر وراءَ حصولِ الصفة في الحيّز تبعاً لحصول محلّها فيه، ولكن مع ذلك لا بّد وأن تكونَ[٥] الصفةُ حاصلةً في الحيّز الذي حصل فيه محلُّها بالتبعية، فحينئذٍ يعود الدور.

---

(١) من قوله: «وإلا لكان للجوهر حصول آخر» إلى هنا سقط من ب.

(٢) ب، ج: «لأنه» دون واو.

(٣) ب: «خارجاً هنا».

(٤) ب: «ثبت أنه».

(٥) ب: «يكون».

وأيضاً فهبْ أنّ الدورَ غيرُ لازم من هذا الوجه ولكنه لازمٌ من[1] وجهٍ آخر، وهو أنّ الكونَ الذي يقتضي حصولَ الجوهر في حيّز، استحالَ دخولُه في الوجود إلا عند كون ذلك الجوهر في ذلك الحيّز، فحينئذٍ يكون حدوثُ ذلك الكون موقوفاً على حصول ذلك الجوهر في ذلك الحيّز، فلو كان حصولُ ذلك الجوهر في ذلك الحيّز معلّلاً بذلك الكونِ لزم الدور.

لأنا نقول: أمّا الأولُ فغيرُ لازم؛ لأنّ بتقدير أن يكون حلولُه في المحلّ مغايراً لحصوله في الحيّز تبعاً لحصول محلِّه فيه فهو لذاته المخصوصةِ بشرط حلولِه في ذلك المحلّ يكون علّةً لحصول ذلك المحلّ في تلك الجهة، ثم إنّ حصولَ محلِّه في تلك الجهة يكون علةً لحصول حكمٍ آخر لذلك الكون، وهو حصولُه في ذلك الحيّز على سبيل التبعية، وإذا اختلف الوجهُ اندفع الدور.

وأمّا الثاني فهو غير لازمٍ أيضاً؛ لأنّ الكونَ الذي يقتضي حصولَ الجوهر في حيزٍ استحال دخولُه في الوجود إلا مع حصولِ الجوهر في ذلك الحيّز؛ لا[2] لأنّ ذلك الكونَ محتاجٌ إلى ذلك الحصول، بل لأنه علّةٌ لذلك الحصول، والعلةُ لا توجد بدون المعلول، فإن كان ذلك مقتضياً للدور لزم منه وقوعُ الدور في جميع العلل والمؤثرات، وذلك باطل، فعلِمْنا أنّ هذه الحجّةَ لا تتمشى إلا بالبناء على الطريقة المشهورة من أن ما لا يُعلَم ضرورةً ولا نظراً وجب نفيه، وقد علمتَ ما فيه وبالله التوفيق[3].

أمّا المقام الثاني في أنّ العالِميَةَ والقادريةَ والحسيّةَ والمدرَكيّةَ أحوالٌ عائدةٌ إلى الجملة، وأنها معللةٌ بمعانٍ، فأدلّةُ المشايخية فيه أَرَكُّ بكثيرٍ من أدلّتهم في تعليل الكائنية بالكون، مع أن أبا الحسين قد بالغ في تتبّعها في التصفح، فلا حاجة بنا[4] إلى إيرادها.

---

(١) قوله: «هذا الوجه ولكنه لازم من» سقط من ب، ج.
(٢) قوله: «لا» سقط من ب، ج.
(٣) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.
(٤) ب: «هنا».

أمّا المقام الثالث وهو أنّ كونَ الشيء أسودَ أو أبيض[١] حلواً أو حامضاً طيّباً أو منتناً[٢] هل هي أحوالٌ معلّلة بالكون والطعم والرائحة أم لا؟ فالمعتزلة نفَوا ذلك بناءً على أن ما لا يُعلم بالضرورة ولا بالدليل فإنه يجب نفيه.

وأمّا القاضي فإنه أثبتها، واستدلّ عليه بدليلٍ عامّ في كل الأعراض، وهو أنّا نعلم بالضرورة كونَ الجسم ـ مثلاً ـ أسودَ حلواً طيبَ الرائحةِ متحركاً عالماً قادراً، مع أنّ علمَنا بهذه[٣] الأعراض علمٌ استدلالي، والمعلومُ بالضرورة غيرُ ما لا يعلم بالضرورة، فإذن كونُ الجسم أسودَ حلواً طيّباً متحركاً عالماً قادراً أحوالٌ زائدةٌ على السواد والحلاوة والحركة والعلم والقدرة.

والجواب: أنّ هذه الحالةَ التي هي الأَسْوَدية معلومةٌ بالاستدلال، وكونَ الجسم أسودَ معلومٌ بالضرورة، فيلزم أن تكون الحالةُ ـ التي هي الأسودية ـ مغايرةً لكون الجسم أسود، ثم الكلامُ فيه كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل.

لا يقال: حقيقةُ الأَسْوَدية معلومةٌ بالضرورة، والمطلوبُ بالاستدلال هو كونُها مغايرةً لذات الجسم.

لأنا نقول: إذا جاز ذلك في الحال فلمَ لا يجوز مثلُه في المعنى؟

وإذ قد وفّقنا الله تعالى حتى رددنا على كل مَن أثبت مؤثراً غيرَ الله تعالى فلْنبيِّن أنّ الله[٤] تعالى كما أنه المؤثرُ في وجود الممكنات فهو المؤثرُ أيضاً في ذواتها، وذلك إنما يظهر بالرد[٥] على القائلين بأنّ المعدومَ شيء. وبالله التوفيق.

---

(١) ب، ج: «وأبيض».
(٢) ب، ج: «نتناً».
(٣) ب، ج: «من».
(٤) ب، ج: «أنه».
(٥) ب، ج: «في الرد».

الفصل العاشر: في أن المعدوم ليس بشيء

مذهبُ أكثرِ أهل القبلة أنّ المعدومَ ليس بشيءٍ ولا عينٍ ولا ذات، وإنما هو نفيٌ محض، وأنّ اللهَ تعالى هو الموجدُ للأشياء والمحصّلُ لذواتها وخصائصِ صفاتِها، ويدلّ عليه[١] ثمانيةُ[٢] مسالك:

المسلك[٣] الأول: إن[٤] كانت الجواهرُ ذواتٍ[٥] في العدم لكانت لا تخلو: إمّا أن يكون كلُّ فردٍ منها متميزاً عن الآخر أو غيرَ متميز، فإن لم يكن متميزاً لزم أن لا يبقى الفرقُ بين الواحد والمتعدّد، فإنّا إنما نحكم على الشيءِ بأنه واحدٌ وأنه فردٌ معيّن؛ لأنا ندرك فيه امتيازاً ومباينةً بوجهٍ من الوجوه، فلو قدَّرنا شيئين لا تباينَ بينهما بوجهٍ من الوجوه ولا امتياز لم يكن الحكمُ عليهما بأنهما شيئان أولى من الحكم عليهما بأنهما شيءٌ واحد، وذلك يفضي إلى اتحاد الشيئين[٦] وتعدّد الواحد، وهو محال.

وأيضاً فلأنّ العلمَ بحقيقة الجوهر المطلق مخالفٌ للعلم[٧] بالجوهر المعين، ولولا أنه دخل في العلم المتعلِّق بهذا الجوهر أمرٌ لم يدخل ذلك في العلم المتعلق بالجوهر المطلق لم يكن أحدُ العلمين مخالفاً للثاني، فثبت أنّ الذوات[٨] لو كانت ثابتةً في العدم لكان كلُّ واحدٍ منها ممتازاً عن الآخر بأمرٍ من الأمور، وذلك الأمر لا يخلو:

---

(١) ب، ج: «عليها».

(٢) قوله: «ثمانية» سقط من ب، ج.

(٣) قوله: «المسلك» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «لو».

(٥) كذا في ب، ج: «ذوات»، وفي أ: «ذواتاً».

(٦) ب، ج: «الاثنين».

(٧) ب، ج: «يخالف العلم».

(٨) ب، ج: «الذات».

إمّا أن يكون ثبوتُه لحقيقةِ الجوهر على طريق الوجوب أو لا على طريق الوجوب[١]، فإن كان الأولُ فهو ثابتٌ لجميع تلك الأفراد؛ لأن ما يقتضيه الشيءُ[٢] يجب ثبوتُه لكلِّ فردٍ من أفراد تلك الحقيقة، وحينئذٍ لا يكون سبباً لامتياز بعضها عن البعض، وإن لم يكن ثبوتُه على طريق الوجوب فحينئذٍ يستدعي مخصّصاً يخصص كلَّ واحدٍ منها[٣] بذلك الأمر لكنه لا يمكنه تخصيصَ واحدٍ منها بذلك الوصف دون غيره إلا بعد تميّزه عن غيره، فلو كان تميّزه عن غيره لأجل ذلك الوصف لزم الدور، وهو محال.

وأيضاً فلأنه يلزم أن تكون الذواتُ المعدومةُ مورداً للصفات المتعاقبة، وذلك محال؛ إذ لو جاز ذلك لجاز في هذه الأجسام التي نشاهد تبدّل الصفات عليها كونُها معدومة، وذلك يجرّ إلى السفسطة.

فإن قيل: فلم[٤] لا يجوز أن يقال: الجواهرُ كانت في العدم ذاتاً واحدةً ثم إنها تعدّدت في الوجود؟

و لئن[٥] سلّمنا أنها كانت متعدّدةً في العدم فلِمَ قلتم: إنه يجب اختصاصُ كلِّ واحدٍ من تلك الأفراد بأمرٍ لا يوجد في الآخر؟ وما ذكرتموه من الدلالة على ذلك فهو معارَضٌ بما مر[٦] في حدوث العالم من أنه لو كان امتيازُ كلِّ فردٍ عن غيره بأمرٍ زائد عليه لكان امتيازُ ذلك الزائدِ عن غيره بزائد آخر، لزم التسلسل[٧]، ولأنّ اختصاصَه بذلك الزائد يتوقّف على امتيازه عن غيره، فلو توقَّفَ امتيازُه عن غيره على اختصاصه بذلك الزائد لزمَ الدور.

(١) قوله: «أو لا على طريق الوجوب» سقط من ب.
(٢) ب، ج: «يقتضيه حقيقة الشيء».
(٣) ج: «منهما».
(٤) ب، ج: «لم».
(٥) ب، ج: «وإن».
(٦) ب، ج: «بأمر».
(٧) ب، ج: «آخر، ولزم التسلسل».

ولئن[1] سلّمنا أنه يجب اختصاصُ كلِّ واحدٍ من الأفراد[2] بأمرٍ لا يوجد في غيره فلمَ لا يجوز أن يكون ذلك الأمر قيداً عدمياً أو قيداً اعتبارياً كما ذكرتموه في الإمكان والمؤثريَّة والمتأثريَّة؟

ولئن[3] سلّمنا أنه لا بدّ وأن يكون أمراً ثبوتيّاً فلمَ لا يجوز أن يكون لازماً؟

قوله: لازمُ الماهيّة حاصلٌ في جميع أفراد الماهية.

قلنا: لمَ لا يجوز أن يكون ذلك الوصفُ لازماً لذلك الشخص من الماهية وإن استحال ثبوتُه للشخص الآخر منها؟

بيانه: وهو امتيازُ[4] كلِّ واحدٍ من الجواهر الموجودةِ عن غيرِه إمّا أن يكون بأمرٍ أو لا بأمر، فإن كان الثاني فقد بطل دليلُكم، وإن كان الأولُ فما لأجله تعيَّنَ كلُّ واحدٍ من الجواهر إمّا أن يكون ممكنَ الحصول لغيره أو لا يكون، فإن كان فحينئذٍ يمكن أن يصيرَ الشيءُ غيرَه، وهو محال، وإن[5] لم يكن ذلك، فحينئذٍ ما لكل واحدٍ من الأشخاص من المشخَصات لازمٌ له لا لغيره، فإذا جاز ذلك فلمَ لا يجوز أن يكونَ[6] مثلُه في الجواهر المعدومة؟

ولئن[7] سلّمنا أنه لا يمكن أن يكون لازماً للماهية فلمَ لا يجوز أن يكون مفارقاً؟

قوله: اختصاصُه بذلك المفارق يتوقّفُ على امتيازه عن غيره، فلو توقّف امتيازُه عن غيره على اختصاصه بذلك المفارق لزمَ الدور.

---

(١) ب، ج: «وإن».

(٢) ب، ج: «واحد من تلك الأفراد».

(٣) ب، ج: «وإن».

(٤) ب، ج: «وهو أن امتياز».

(٥) ب، ج: «فإن».

(٦) قوله: «أن يكون» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «ثم إن».

قلنا: هذا أيضاً يلزمكم[١] في الجواهر الموجودة.

قوله: تجويزُ كونِ المعدوم مَوْرداً للصفات المتعاقبة يجرُّ إلى السفسطة.

قلنا: هذا إنما لو قلنا[٢]: العلمُ بوجود الذوات مستفادٌ من العلم بكونها مورداً للصفات المتعاقبة، أمّا إذا لم نقل بذلك بل قلنا: إنّ[٣] العلمَ بوجودها أيضاً ضروريٌّ ـ لا يلزمنا ما ذكرتموه.

الجواب قوله[٤]: لَمَ لا يجوز أن يقال: الجواهرُ كانت في العدم ذاتاً واحدة ثم إنها تعدّدت في الوجود؟

قلنا: لأنّ كونَها واحدةً إمّا أن يكون نفسَ حقيقتها أو لا يكون، فإن كان الأول: كان إبطالُ وحدتها إبطالاً لحقيقتها، فحينئذٍ لا تكون هذه الجواهرُ الموجودةُ[٥] هي التي كانت ثابتةً في العدم، وأمّا إن لم تكن وحدتُها نفسَ حقيقتها فإمّا أن يكون من لوازم حقيقتها أو لا يكون، فإن كان الأول: عاد المحالُ المذكورُ لاستحالة بقاءِ الملزوم عند عدم اللازم، وإن كان الثاني: كانت الذواتُ المعدومةُ مورداً للصفات المتعاقبة، وإن ذلك محالٌ على ما سيأتي.

قوله: لِمَ قلتم: إنه يجب اختصاصُ كلِّ واحدٍ من تلك الأفراد بأمرٍ لا يوجد في غيره؟

قلنا: للدليل المذكور فيه[٦].

---

(١) ب، ج: «يلزمكم أيضاً».

(٢) ب، ج: «إنما يلزم أن لو قلنا».

(٣) قوله: «إن» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «والجواب قوله».

(٥) ب، ج: «الموجود».

(٦) قوله: «فيه» سقط من ب، ج.

قوله: لو كان تعيينُ الشيء لأَجَلٍ زائدٍ لزم التسلسل.

قلنا: لِمَ لا يجوز أن يقال: المتعينُ وما هو علةٌ للتعين[١] لكل واحدٍ منهما حقيقةٌ مخصوصة، ولكلِّ واحد منهما تعيّن، وحقيقةُ كلِّ واحدٍ منهما علةٌ لتعيّن الآخر، وبهذا الطريق ينقطع التسلسل.

قوله: يلزم الدور.

قلنا: لِمَ لا يجوز أن يقال: امتيازُ كلِّ فرد من نوعٍ عن سائر الأفراد إنما[٢] كان لانضمام شيءٍ آخر إلى ماهيته[٣] لا إلى شخصيته[٤]، وحينئذٍ لا يلزم الدور.

قوله: لِمَ لا يجوز أن يكون ما لأجله[٥] الامتيازُ قيداً عدمياً أو اعتبارياً كما في الإمكان؟

قلنا: لأنَّ كلَّ شخص فهو من حيث إنه ذلك الشخصُ المشارُ إليه موجود، وما لأجله الامتيازُ داخلٌ في المشار إليه، وما هو جزءٌ للموجود فإنه ـ لا محالة ـ موجودٌ ثابت بخلاف الإمكان، فإنّ الشيءَ من حيث إنه[٦] ممكنٌ ليس بموجود، بل الإمكانُ أقربُ إلى طبيعةِ العدم منه إلى طبيعة الوجود.

قوله: لِمَ لا يجوز أن يكون لازماً؟

قلنا: لأنّ لازمَ الماهية مشتركٌ بين أفرادها.

---

(١) ب: «لليقين».

(٢) ب: «وإنما».

(٣) ب، ج: «ماهية».

(٤) ب، ج: «شخصيّة».

(٥) ب، ج: «به».

(٦) ب، ج: «هو».

قوله: علَّةُ تشخصِ[1] كلِّ شخص[2] إمّا أن تكون لازمةً له أو لم تكن[3].

قلنا: إنها بالنسبة إلى الشخص المعيّن جزءٌ منه، فلا جرم يمتنع بقاءُ الشخص بدونها، وأمّا بالنسبة إلى ماهيةِ الشخص فغيرُ لازمة، فلا جرم يُعقلُ حصولُ تلك الماهية مع عدمها.

لا يقال: إنها إن لم تكن لازمةً لماهيةِ ذلك الشخص فليجزْ بقاءُ ماهيةِ ذلك الشخص موصوفةً بعلة تشخص الشخص الآخر حتى يصيرَ أحدُ الشخصين عينَ الآخر.

لأنا نقول: هذا غيرُ لازم؛ لأنّ الإلزامَ إمّا أن يقع في تجويز اتصافِ ماهيةِ هذا الشخص من حيث كونُها ماهيةً لهذا الشخص بمشخَّصِ غيره لا من حيث إن تلك الماهيةَ مضافةٌ إلى هذا الشخص، بل من حيث كونُها مطلقَ تلك الماهية، أو يقع في تجويز اتصافِ ماهيةِ هذا الشخص من حيث كونُها ماهيةً لهذا الشخص[4] بمشخَّصِ غيره، فإن كان الأولُ فهو جائز؛ لأن تلك الماهيةَ إذا أُخذت من حيث إنها تلك الماهيةُ محذوفاً عنها كونُها مضافةً إلى ذلك الشخص، فإنه يمكن تحقّقُها بدون ذلك المشخص[5].

وإن كان الثاني فهو غيرُ لازم؛ لأنها إذا أُخذت تلك الماهية مع كونها مضافةً إلى ذلك الشخص فقد أُخِذَ معها مشخصُ[6] ذلك الشخص، ومتى كان كذلك استحال اتصافُها بمشخّصِ الشخص الآخر[7]، فاندفع الإلزام.

(١) ب: «علة يتشخص»!
(٢) قوله: «كل شخص» سقط من ج.
(٣) ب، ج: «لا».
(٤) من قوله: «من حيث كونها» إلى هنا سقط من ب، ج.
(٥) ب، ج: «الشخص».
(٦) ب، ج: «شخص».
(٧) ب: «اتصافها المشخص بشخص الآخر».

قوله: لِمَ لا يجوز أن يكون مفارقاً؟

قلنا: للوجهين المذكورين.

قوله: على الأول يلزمكم مثلُه في الأفراد الموجودة.

قلنا: إنّا لا نقول: إنه تعالى يوجِد الذوات ثم يخصّصها بصفةٍ تميزها عن غيرها،بل نقول: إنه تعالى يوجد تلك الذوات المعينة دفعةً واحدة، فلا يكون الإلزامُ وارداً علينا.

قوله: على الثاني السفسطة إنما يلزم لو استدللنا على وجود الذوات بكونها مورداً للصفات المتعاقبة.

قلنا: إذا كان وجودُ السماء والأرض غيرَ محسوسٍ عندكم ولا يجده العاقل أيضاً من نفسه فلا سبيل إلى إثباته إلا بالطريق المذكور، فيكون القدحُ فيه قدحاً في الطريق الذي عُرِفَ به وجودُ المحسوسات، وهو عينُ السفسطة، وأيضاً فلأنّ اعتقادَنا في كون الذوات موجودةً ليس إلا مجرّدَ اعتقادِنا في كونها متعينةً متميزةً يمكن أن يكون مورداً للصفات المتعاقبة، فإذا جوّزنا ذلك في المعدوم لم يبقَ الفرقُ بين ما إذا اعتقدنا في الشيء كونَه موجوداً أو كونَه معدوماً، وذلك يجرّ إلى السفسطة.

واعلم أن هذا الدليلَ كأنه يباين[١] بعضَ ما مرّ، فليُتأمّلْ فيه فلعلّه ليس الأمرُ كذلك وبالله التوفيق[٢].

المسلك الثاني: الذواتُ المعدومةُ من كل جنس من أجناس الموجودات إمّا أن تكون متناهيةً أو غيرَ متناهية، والقسمان باطلان، فبطل القولُ بالذوات المعدومة.

وإنما قلنا: إنه يَمتنع كونُها متناهية؛ لأنّ الباريَ ـ تعالى ـ لا يقدر عندهم إلا على

---

(١) ب: «بيان» تصحيف.

(٢) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

إيجاد الذوات الثابتة في العدم، فلو كانت الذواتُ متناهيةً في العدد كانت مقدوراتُ الله متناهية[١]، ولأنهم يحتجّون على كونها غيرَ متناهية بأن قالوا: ليس[٢] حصْر تلك الذوات في عددٍ أَولى من حصرها في عددٍ آخر، فيلزم كونُها غيرَ متناهية.

وإنما قلنا: إنه يمتنع كونُها غيرَ متناهية؛ لأنّ اللهَ تعالى لمّا خلق العالم فالجواهرُ المعدومة صارت أقلَّ مما كانت، فإن مما يشهد به العقلُ الصريح أنه لا يكون جملةٌ من الذات[٣] مع ضمّ جملةٍ أخرى إليها مساويةً لإحدى الجملتين من غير ضمّ الجملة الأخرى إليها، وكل ما يتطرّق إليه[٤] الزيادةُ والنقصانُ فهو متناهي العدد، فإذن الذواتُ المعدومة ليست غيرَ متناهية.

لا يقال: قبولُ الزيادة والنقصان من خواصّ الوجودّ، فأمّا المعدومُ فإنه لا يحتمل ذلك.

لأنا نقول: لا فرق في العقل بين الذوات الموجودة وبين الذوات الثابتة المتميّز كلُّ واحدٍ منها عن الآخر في نفسه في كونها قابلةً للزيادة والنقصان، فإنّ الامتناعَ من إطلاق لفظ «الموجود» عليها لا يفيد فرقاً مع[٥] كونها ثابتةً متميزة.

المسلك الثالث: كونُ الجوهر ثابتاً في نفسه هو وجودُه، فلو كان ثابتاً في الأزل لزم أن يكون موجوداً في الأزل، وهو قولٌ بقِدَم العالم.

وإنما قلنا: إنّ كونَه ثابتاً في نفسه هو وجودُه؛ لأنه لو لم يكن كذلك لكان العلمُ بوجود الأشياء نظريّاً لا ضروريّاً، واللازمُ دخولٌ في السفسطة، فالملزومُ يكون باطلاً.

---

(١) ب، ج: «مقدورات الله تعالى متناهية».

(٢) ب، ج: «فليس».

(٣) ب، ج: «الذوات».

(٤) ب، ج: «إليها».

(٥) ب، ج: «بعد».

بيان الشرطية: أنّا إذا شاهدنا جسماً أو عرضاً علمْنا بالضرورة وجودَه، والذي علمناه بالضرورة هو حصولَه وثبوتَه، فأمّا الصفةُ التي يثبتونها ويسمّونها بالوجود فتصوّرها مكتسب، والتصديق باتصاف الذات بها أيضاً مكتسب، فلو كان وجودُ الأشياء عبارةً عن تلك الصفة لكان العلمُ بكون الأشياء موجودةً متوقّفاً على اكتسابِ تصّور الوجود بذلك المعنى، واكتسابِ التصديق باتصاف الذوات بها، فيكون العلمُ بوجود الأشياء نظريّاً.

فإن قيل: ألستم قد بيّنتم في مسألة الحدوث أنّ وجودَ الأشياء زائدٌ على ماهياتها؟ فكيف اشتغلتم[١] الآن ببيان أن الوجودَ ليس بزائد[٢]؟ ثم إن سَلِم كلامُكم عن التناقض فلمَ قلتم: بأنّ[٣] الوجودَ ليس بزائد[٤]؟

قوله: لو كان كذلك لزم أن يكون العلمُ بوجود الأشياء نظريّاً.

قلنا: ما الذي تريدون بالوجود؟ إن عنيتم به ثبوتَ الشيء وتحقّقَه في الأعيان فالسفسطةُ غيرُ لازمة؛ لأنا لا نجوّز مع العلم بثبوت الشيء وتحقّقِه في العين الشكَّ في ثبوته وتحققه في العين، وإن عنيتم به صفةً أخرى وراءَ الثبوت فالشكُ في اتصاف الذات بهذه الصفة لا يقتضي الشكَ في ثبوته في الأعيان، فلا تلزم السفسطة.

ثم إن سلّمنا أن ذلك لازمٌ علينا فهو أيضاً لازمٌ عليكم؛ لأنّ وجودَ الشيء وإن كان[٥] على مذهبكم، عيَن ذاته[٦]، ولكن العلمُ بأنّ وجودَ الشيء نفسُ ذاته ليس علمًا

(١) ب، ج: «استقلتم».
(٢) ب، ج: «زائداً».
(٣) ب، ج: «إن».
(٤) ج: «بزائداً».
(٥) قوله: «وإن كان» سقط من ب، ج.
(٦) ب، ج: «لأن وجود الشيء على مذهبكم وإن كان عين ذاته».

ضروريّاً، بل استدلاليّاً، فقبل تمام ذلك الاستدلال يكون التجويزُ قائماً، فإن لزم من ذلك التجويزِ السفسطةُ فهي لازمةٌ عليكم أيضاً، وإن لم تلزم بطل أصلُ دليلكم.

الجواب[١]: أنّ الذي أثبتناه في مسألة حدوث العالم أنّ المفهومَ من كون الجوهر جوهراً ـ مثلاً ـ غيرُ المفهوم من كونه ثابتاً ومحصَّلاً في الأعيان، والذي نفيناه هاهنا أنه[٢] ليس للشيء وجودٌ زائد على[٣] تحصّله وتحققه في الأعيان، فليس بين الكلامين تناقض.

قوله: ما الذي تريدون بالوجود؟

قلنا: نريد بالوجود الأمرَ الذي نضطّر إليه عند قولنا: السماءُ موجودة، والأرضُ موجودة، فنقول: ذلك الأمرُ لا يجوز أن يكون صفةً زائدة على تحقق ماهيةِ الشيء في الأعيان وإلا لزم أن لا يحصل العلمُ الاضطراريُّ بوجود السماء والأرض.

قوله: هذا أيضاً لازمٌ عليكم.

قلنا: لا نسلّم؛ لأنا نستدلّ بالعلم الضروري بوجودِ السماء والأرض على أنّ وجودَها زائدٌ على تحصّلها في الأعيان، فاندفع الإشكال.

المسلك الرابع: أنّ العقلاء يعلمون بالضرورة أنّ الإثباتَ في مقابلة النفي، فالعدمُ لا يخلو: إمّا أن يكون أعمَّ من النفي، أو أخصَّ منه أو مساوياً له، فإن كان أعم: لم يكن نفياً محضاً وإلا فلا يبقى الفرقُ بين العدم وبين النفي الذي هو أخص منه؛ لأنّ العدمَ إن لم يكن له ثبوتٌ أصلاً كان نفياً صرفاً، فلا يبقى الفرق بين العام والخاصّ أصلاً، وإذا كان العدمُ أمراً ثبوتياً والنفيُ داخلٌ[٤] تحته انعقد قياسٌ هكذا[٥]: كلُّ نفي

---

(١) ب، ج: «والجواب».

(٢) «أنه» مكررة مرتين في ج.

(٣) كذا في ب، ج: «على»، وفي أ: «من».

(٤) ب، ج: «داخلًا».

(٥) قوله: «هكذا» سقط من ب، ج.

عدم، وكلُّ عدم[١] ثابتٌ ينتج، فكلُّ نفيٌ ثابت، فيكون أحدُ النقيضين عيَن الآخر، وإنه محال.

وأمّا إن كان العدم مساوياً للنفي أو أخصّ منه فحينئذٍ نقول: كلُّ معدومٍ منفيّ، وكلُّ منفيٍّ ليس بثابت فكل[٢] معلومٍ ليس بثابت، وذلك ينفي كونَ المعدومات ذواتٍ ثابتةً.

المسلك الخامس: لو كان الجوهرُ جوهراً في العدم لكان متحيّزاً في العدم، وذلك محال، فما[٣] أدىّ إليه مثله.

بيان الشرطية: أنه لو كان جوهراً في العدم ولم يكن متحيزاً لكان التحيزُ صفةً مغايرةً للذات التي للجوهر ولجوهريّته وحالّة فيه، وذلك محال؛ لأنّ الحجميّةَ مختصةٌ بالجهة لا محالة، وذات الجوهر[٤] في نفسها غيرُ مختصة بالجهة، وحلولُ ما يكون مختصّاً بما لا اختصاص[٥] له بالجهة غيرُ معقول، وإن عُقِلَ ذلك فلمَ لا يجوز أن يكون العالم حالاًّ في الباري؟ وفسادُه[٦] معلوم بالضرورة.

وإنما قلنا: إنه يستحيل أن يكون المعدومُ متحيّزاً؛ لأنّ المعقولَ من التحيز هو الحجميّة، وهي لا تنفكّ عن الحصول في الجهة، فيلزم منه[٧] أن يكون المعدومُ مختصّاً بالجهة والحيّز، وذلك محالٌ في ضرورة العقل.

---

(١) قوله: «وكلُّ عدم» سقط من أ.

(٢) ب، ج: «وكل».

(٣) ب، ج: «وما».

(٤) ب، ج: «الجواهر».

(٥) ب، ج: «مختصاً بالجهة بما لا اختصاص».

(٦) ب، ج: «وفساد ذلك».

(٧) ب، ج: «من».

المسلك السادس: هو أنّ القولَ بإثبات الذوات المعدومة يمنع عن كون الباري تعالى موجداً للموجودات، وذلك كفرٌ صريح.

بيانه[١]:وهو[٢] أنّ تأثيرَ قدرته تعالى إمّا أن يكون في الذوات أو في الوجود، والأول باطل؛ لأنّ الذواتِ عندهم حاصلةٌ ممتنعةُ الزوال لأعيانها، وما كان كذلك يستحيل وقوعُها بعينها بالفاعل.

والثاني أيضاً باطل؛ لأنّ صفةَ الوجود عندهم من قبيل الأحوال، والأحوالُ عندهم لا تكون معلومةً ولا مجهولةً ولا مقدورةً ولا معجوزة، فيستحيل إسنادُها إلى قدرة الله تعالى.

لا يقال: إنّا لا نقول: إنّ قدرةَ الله تعالى مؤثرةٌ في الوجود، بل نقول: إنها تؤثر في جعل الذات على صفة الوجود.

لأنا نقول: المعقولُ من جعل الذات على صفةِ الوجود ليس إلا أحدَ أمورٍ ثلاثة: أحدها: نفس الذات. والثاني: الوجود. والثالث: اتصاف الذات بالوجود.

فأمّا الذاتُ والوجودُ فقد بينّا أنه لا يمكن إسنادُ واحد منها إلى المؤثر، وأمّا اتصافُ الذات بالوجود فهو ليس بأمرٍ زائد، وإلا لزم التسلسل، فكيف يمكن جعلُه أثراً للقادر؟! وأيضاً فالوجودُ إذا لم يكن واقعاً بالفاعل وجب أن يكون ثابتاً في العدم، فيكون الوجودُ حاصلاً في العدم، وذلك محال بالاتفاق.

المسلك السابع: إنّ القولَ بثبوت الذوات المعدومة يمنع من القول بصحة عدم[٣] الأعراض، فإنَّ البياضَ إذا كان قائمًا بالمحلّ فطرأً عليه السواد، فالسوادُ

---

(١) ب، ج: «وبيانه».

(٢) قوله: «وهو» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «انعدام».

إمّا أن يُبطِلَ ذاتَ البياض، وإمّا أن يُبطِلَ وجودَه، والأولُ باطلٌ على مذهبهم؛ لأن الذوات يستحيل بطلانها، والثاني محال؛ لأن المنافيَ لوجود البياض إمّا سواديةُ السواد أو وجودُه، والأول محال؛ لأنّ سواديةَ السواد لو كانت منافيةً لوجود البياض لزم أن تكون منافيةً لوجود نفسها، فإنه لا تفاوت بين الوجودين. والثاني محال؛ فإنّ الوجودين ـ مع قطع النظر عن البياضية والسوادية ـ غيرُ متنافيَيْن بدليل صحة اجتماع كثير من الأعراض في المحلّ الواحد.

لا يقال: لا منافاة بين صفتَي الذاتين، ولا بين الوجودين، بل المنافاةُ حكمٌ متفرعٌ على الصفة الحاصلة عن صفة الذات بشرط الوجود.

لأنا نقول: وهذا أيضاً باطل؛ لأنه إذا كان صدورُ تلك الصفة عن صفةِ الذات مشروطاً بالوجود كان ارتفاعُ تلك الصفة موقوفاً على ارتفاع الوجود، وقد بينّا أنه ليس هناك ما يرفع الوجود، وجب أن[1] لا ترفع[2] الصفةُ المقتضاةُ عن صفة الذات بشرط الوجود.

المسلك الثامن: إجماعُ الأمّة على أنّ اللهَ تعالى مكوِّنُ الذوات ومثبتُها ومحققُها بعد أن لم تكن كذلك، وذلك يبطل قولهم.

وأمّا شُبَهُهم فعشرةُ أمور[3]:

أولها[4]: أنّ المقدورَ لا يوجَدُ إلا بإيجاد القادر إياه، وإيجادُ القادر إياه متوقفٌ على تعلّق القادر به، وتعلقُ القادر به دون غيره متوقفٌ على تميزه من[5] غيره،

---

(١) ب، ج: «ووجب أن».

(٢) ب، ج: «ترتفع».

(٣) قوله: «أمور» سقط من ب، ج.

(٤) ب،ج: «الأول».

(٥) ب، ج: «عن».

فإذن[١] وجودُه متوقفٌ على تميزه عن غيره بمراتب، فإذن ذلك التميزُ حاصلٌ قبل وجوده، وذلك هو المطلوب.

وربما يعَبّر عن هذا الوجه بعبارةٍ أخرى، وهي[٢] أنَّ المقدورَ محتاجٌ إلى الموجد، ولابدّ من أمر متصف بالحاجة، وليس المتصفُ بالحاجة هو الموجود[٣]؛ لأنّ الحاجةَ إلى القادر لأجل أن يجعل الشيءَ موجوداً، والموجودُ يستحيل إيجاده، فكيف يمكن أن يحتاج إلى الفاعل ليجعلَه موجوداً؟ وأيضاً فلو احتاج الشيءُ حالَ وجوده إلى المؤثر لاحتاج حالَ بقائه إليه؛ لأن الوجودَ[٤] في الحالتين واحد، ومقتضى الشيءِ الواحدِ من حيث هو هو حاصلٌ في جميع أزمان حصوله، فثبت أنّ المتصفَ بالحاجة إلى الفاعل هو المعدوم، وكل ما اتصف بصفةٍ غير حاصلة لغيره فإنه لا بدّ وأن يكون ثابتاً متميزاً في نفسه عن غيره، فيلزم أن يكون المعدومُ ثابتاً متميزاً، وهو المطلوب.

وثانيها: أنّا إذا أردنا إيجادَ الشيء فإرادتُنا متعلّقةٌ بأمر متميّز عن غيره، وإرادةُ إيجاد الشيء إنما تكون قبل وجود ذلك الشيء فيلزم أن يكون ذلك الشيءُ متميزاً عن غيره قبل[٥] وجوده، وذلك يقتضي كونَ الذوات ذوات[٦] حالَ العدم.

لا يقال: متعلّقُ الإرادة ثابتٌ في الذهن وإن لم يكن ثابتاً في الخارج.

لأنا نقول: القولُ بثبوت[٧] الذهني باطل ـ كما سيأتي ـ وبتقدير تسليمه

---

(١) ج: «فإذن»، ب: «فإن».

(٢) كذا في ب، ج: «وهي»، وفي أ: «وهو».

(٣) ب، ج: «الوجود».

(٤) ب، ج: «وجوه».

(٥) من قوله: «وجود ذلك الشيء» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٦) كذا في ب، ج: «ذوات»، وفي أ: «ذواتاً».

(٧) ب، ج: «بالثبوت».

فالإشكالُ غيرُ مندفع؛ لأن متعلّق هذه الإرادة ليس ذلك الذي حصل في الذهن؛ لأنّ المطلوبَ تحصيلُ تلك الحقيقة، والحاصلُ في الذهن لا يمكن تحصيلُه[١] بعينه في الخارج.

وثالثها: أنا قد نعلم الأشياءَ حالَ عدمها ونميّز[٢] بينها وبين غيرها، فلولا أن تلك الأمورَ متميزةٌ بعضها عن البعض وإلا لاستحال منّا أن نعلم تميّزها.

لا يقال: تلك المعلومات ثابتة في الذهن.

لأنا نقول: القولُ بالثبوت الذهني باطلٌ على ما سيأتي إن شاء الله تعالى[٣].

ورابعها[٤]: أنّ المحالَ متميّزٌ عن الممكن في أنه لا يصحّ أن يكون مقدوراً، والممكنُ[٥] يصحّ أن يكون مقدوراً، وهذا التميزُ حاصلٌ في نفس الأمر لا بحسب الفرض والاعتبار، فثبت أنّ المعدومات متميزٌ بعضُها عن البعض، ولو كان الكل نفياً صرفاً لاستحال ذلك، فلا بدّ أن يكون أحدُ الأقسام ثبوتيّاً، ولمّا استحال أن يكون المحالُ ثبوتيّاً وجب أن يكون الممكنُ هو الثبوتي، وهو المطلوب.

وخامسها: أنه لا نزاعَ بين العقلاء في أنّ هاهنا موجودات جائزةُ الوجود، ولا نزاعَ في أن الجائز هو الذي يصحّ عليه الوجود والعدم، والمعنيّ بقولنا: إنه يصحّ عليه العدم: أنه يصح أن يقال له: إنه معدوم، وهذا يقتضي تحقّق تلك الحقيقة عند كونها معدومة؛ لأنّ الموصوفَ لا بدّ وأن يكون متقرّراً مع الصفة، وذلك يقتضي أن تكون هذه الحقائقُ متقرِّرةً ثابتة مع كونها معدومة، وهو المطلوب.

---

(١) ب، ج: «تحقيقه».

(٢) ج: «وتميز» بالتاء المثناه.

(٣) قوله: «إن شاء الله تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٤) كذا في ب، ج: «ورابعها»، وفي أ: «ودافعها».

(٥) ج: «أو الممكن».

وسادسها: أنّ كلَّ مُحدَثٍ فإنه مسبوقٌ بإمكان وجوده، وذلك الإمكانُ غيرُ عائد إلى القادر فقط، وهو محال؛ لأنّ القادرَ يمكنه التأثيرُ في الممكن ولا يمكنه التأثيرُ في المحال، فلولا امتيازُ الممكن عن المحال في نفسه لكونه بحيث يصحّ أن يفعلَه القادرُ وإلا لم يكن اقتدارُ القادر عليه أَولى من اقتداره على المحال، فثبت أنه لا بدّ من إمكانٍ عائدٍ إلى المقدور، وهذا الإمكانُ لا يعقل أن يكون عدماً محضاً؛ لأنّ العدمَ المحض لا تخصّص فيه ولا امتياز، والإمكانُ أمرٌ محصلٌ[1] متميزٌ عن غيره، فثبت أنه وصف ثبوتي، ولا شك أنه يستدعي ذاتاً تكون موصوفة به، فإمّا أن تكون تلك الذاتُ هي ذاتَ تلك المحدث أو ذاتاً[2] أخرى، والثاني باطل؛ لأنّ إمكانَ الشيء لازمٌ من لوازم ماهيّته، ونعتٌ من نعوت ذاته، ولازمُ الشيء ونعتُه لا يُعقل حصولُه في غيره، فثبت الأول، وهو المطلوب.

وسابعها: أن من المعلوم بالضرورة أنّ المعدومَ متميّزٌ عن الموجود لا تميزاً بحسب الفرض، بل في نفس الأمر، بل التأمّلُ التامُّ يشهد بأنه لا يتحقق الامتيازُ إلا بين الوجود والعدم، والمتميزُ عن الغير لا بدّ وأن يكون له تعينٌ حتى يكون متميزاً عن ذلك الغير، وذلك يقتضي كونَ المعدوم ثابتاً.

وثامنها: أنّ المحوجَ إلى السبب هو الإمكانُ لا الحدوث، على ما مرّ غيرَ مرة، والإمكانُ حالةٌ إضافية، والأحوالُ الإضافية لا تتحقّق إلا بين الأمرين، فأمّا الأمرُ الواحدُ فإنه يستحيل أن يفرض له الإضافات وحده، فإذن الحقائقُ المفردةُ يستحيل عُروضُ الإمكان لها، فيستحيل أن تكون مجعولة، فهي إذن ثابتةٌ لأنفسها وذواتها، ولكن وجودُها بالفاعل، فهي إذن ثابتةٌ في العدم.

---

(١) ج: «متحصل».

(٢) ب، ج: «ذات».

وتاسعها: أنّ التحيزَ صفةٌ تقتضيها صفةُ الذات الحاصلةِ في العدم،فلا بد من إثبات الذاتِ الموصوفةِ بالصفة الذاتية في العدم.

وإنما قلنا ذلك؛ لأنّ تحيزَ الجوهر أمرٌ متجدّد، فإمّا أن يتحيز لذاته، أو لصفة ذاته، أو لوجوده، أو لحدوثه، أو لوجود معنى، أو لعدم معنى؛ أو للفاعل. والأقسامُ كلُّها باطلةٌ إلا قولنا: المقتضي له هو الجوهرية بشرط الوجود.

قالوا: إنما لم يجز أن يكون لوجوده أو حدوثه[١]؛ لأنه يلزم أن يكون كلُّ موجودٍ أو حادث متحيّزاً. وإنما لم يجز أن يكون لوجودِ معنى؛ لأنّ اختصاصَ المعنى به فرعٌ على تحيّزه؛ لأنه لا[٢] معنى للحلول إلا الحصولُ في الحيّز تبعاً لحصول محلّه فيه، فلا يجوز أن يكون تحيّزُه فرعاً على المعنى[٣] لاستحالة الدور.

وإنما لم يجز أن يكون لعدمِ معنى؛ لأنّ[٤] العدمَ لا اختصاص له بشيءٍ دون شيء.

وإنما لم يجز أن يكون بالفاعل؛ لأنه لو كان كذلك لتأتّى من الفاعل أن يجعل الذات على صفاتِ أجناسٍ غير متنافية، من[٥] أن يجعل الذاتَ الواحدةَ حركةَ سواداً، ثم لو طرأ بياضٌ ليس بسكون لزم أن يكون[٦] يضادّها من وجهٍ دون وجه، فيكون موجوداً معدوماً، وهو محال؛ فثبت أنّ التحيّزَ مستفادٌ من[٧] صفة الذات، وصفةُ الذات لا بّد وأن تكون ثابتة قبل الوجود حتى يقتضي التحيّز حالَ الوجود، وذلك يوجب كون الذات ذاتاً قبل الحدوث.

(١) ب، ج: «لحدوثه».
(٢) قوله: «لا» سقط من أ.
(٣) ج: «المعين»، ب: «العين».
(٤) ب: «أن».
(٥) ب، ج: «مثل».
(٦) قوله: «يكون» سقط من ب، ج.
(٧) ب: «عن».

وعاشرها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج:١] وصف الزلزلة بالشيئية وهي معدومة، وكذا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا * إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣ ـ ٢٤] وصف ما يوجد غداً في الحال بالشيئية، فيلزم أن يكون المعدوم شيئاً، وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، ووصفه بالشيئية قبل كينونتها[١] وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الحجر: ٢١]، فلو لم تكن الذواتُ ثابتةً لم تكن خزائنُ الأشياء حاصلةً للباري تعالى.

والجواب عما ذكروه أولاً أن نقول[٢]: متعلّقُ القادر عندكم الذاتُ أو الوجودُ أو ثالث؟ والأول باطل؛ لأنّ الذاتَ[٣] لا حاجةَ بها إلى القادر أصلًا، فيستحيل تعلّق القادر به[٤].

والثاني يبطل مذهبَهم؛ لأن متعلّقَ القادر إذا كان هو الوجود[٥]، مع أنّ الوجودَ غيرُ حاصل بالاتفاق في العدم، فذلك يبطل قولَهم: إن متعلق القادر لا بّد وأن يكون ثابتاً.

والثالث لا يضرنا؛ لأنه إذا ثبت أنه لا يلزم من الكلام الذي ذكروه ثبوتُ الذات في العدم اندفع مطلوبُهم.

لا يقال: المتعلّق لا الذات ولا الوجود، ولكنه الذاتُ على الوجود.

لأنا نقول: ليس في العقل وراءَ الذاتِ والوجودِ ومجموعِهما وشيءٍ آخر

---

(١) قوله: «ووصفه بالشيئية قبل كينونتها» سقط من ب، ج.

(٢) ج: «تقول» بالتاء.

(٣) ب، ج: «الذوات».

(٤) ب: «تعلق القادرية».

(٥) ب، ج: «موجوداً».

منفصل قسمٌ آخر، فإذا أبطلنا الكل لم يبقَ لقولكم: «الذاتُ على الوجود» مفهومٌ محصّل يستحق أن يتكلّم عليه.

ثم إن سلّمنا كونَ هذا القسم قسماً منفصلاً عما ذكرنا[١] ولكنّا[٢] نقول: إذا كان متعلّقُ القادرِ هو الذاتَ على الوجود لزم أن يكون الذاتُ على الوجود حاصلاً قبل تعلق القادر، وتعلق القادر[٣] قبل الوجود، فيلزم أن يكون الذاتُ على الوجود سابقاً على تحقّق الوجود، وذلك غير معقول.

فلئن غيّروا العبارةَ وقالوا: المتعلق صيرورة الذات متصفة بالوجود.

فنقول: مثلُ هذا الموضع لا ينبغي أن يشتغلَ الرجلُ فيه بالعبارات الخالية عن المعاني المقصودة.

لأنا نقول: متعلّقُ القادر إمّا أن يكون أمراً هو ثابتٌ في العدم أو لا يكون كذلك، والأول باطل؛ لأن ما كان ثابتاً في العدم استحال أن يكون للقادر فيه أثر، فيستحيل تعلُّقه به؛ لأنا لا نثبت ـ بل لا نعقل ـ بين القادر والمقدور تعلّقاً سوى تأثيرِه فيه؛ والثاني تصريحٌ بأن متعلَّقَ القادر لا يجب أن يكون ثابتاً، وذلك هدمٌ لما ذكروه.

والجوابُ عن التقرير الثاني لهذه الشبهة أن نقول: الموصوفُ بالحاجة شيءٌ ثابتٌ أو شيءٌ غيرُ ثابت؟ فإن كان الأول فهو باطل؛ لأنّ الثابتَ لا يحتاج إلى شيء يجعله ثابتاً، وإن كان الثاني بطل قوله: إن المحتاج يجب أن يكون ثابتاً، وهذا القَدْر يكفينا في هذا المقام.

---

(١) ب، ج: «ذكرناه».

(٢) ب، ج: «لكنا» دون دواو.

(٣) قوله: «وتعلق القادر» سقط من ج.

وأمّا أنّ جهةَ الحاجة هي الإمكانُ أو الحدوثُ أو الإمكانُ بشرط أن سيحدث فقد ذكرناه[١] في[٢] مسألة الحدوث، ولا حاجةَ بنا إليه هاهنا.

والجواب عما ذكروه ثانياً غيرُ[٣] ما مرّ فإنّا نقول: متعلّقُ القصد والإرادة إن كان هو الأمر الثابت في العدم فهو محال؛ لأنا إنما نقصد إلى تكوين ما هو غير كائن، لا[٤] إلى تكوين ما هو كائن في الحال، وإن كان متعلقُ القصد لا يجب أن يكون ثابتاً فقد بطل أصل الشبهة.

والجواب عمّا تمسكوا به ثالثاً: أنه لا يلزم من كون المعدوم معلوماً كونُه ثابتاً لأمورٍ ثلاثة:

الأول: أنّ المحالات معلومة، فيجب أن تكون ثابتة.

وإنما قلنا: إنها معلومة؛ لأنا نحكمُ عليها بالامتناع، والحكمُ بأمرٍ على أمرٍ يتوقف على تصوّر حقيقةِ المحكوم عليه وحقيقةِ المحكوم به.

لا يقال: العلمُ بالمحال علمٌ لا معلومَ له، مثلاً: إذا قلنا: مِثْلُ الله تعالى محال، فالعلمُ المتعلّق بمثل الله تعالى علمٌ لا معلوم له؛ لأنّ المعلومَ إمّا أن يكون موجوداً؛ أو معدوماً، ومحال أن يكون هاهنا[٥] موجوداً؛ لأنا حكمنا عليه بأنه محال، والمحالُ لا يكون موجوداً، ومحالٌ أن يكون معدوماً؛ لأنّ المعدومَ الصرف لا يكون مِثْلاً للموجود، وها هنا كلامنا في مثل الله تعالى.

---

(١) ب، ج: «ذكرنا».

(٢) قوله: «في» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «عين».

(٤) قوله: «إلى تكوين ما هو غير كائن لا» سقط من أ.

(٥) ب، ج: «هنا».

ولمّا ثبت أنّ كلَّ معلوم[١] إمّا موجودٌ أو معدوم، وثبت أن مِثْل الله ـ تعالى ـ لا يمكن أن يكون موجوداً وأن يكون معدوماً: ثبت أن مثل الله تعالى[٢] غير معلوم.

لأنا نقول: القولُ بإثبات علمٍ لا معلوم له باطل، ومع تسليم القول فهو[٣] غيرُ قادح في مطلوبنا؛ أمّا أنه باطل: فلأن العلم إمّا أن يكون مجردَ إضافةٍ أو أمرٍ مّا له[٤] إضافة، والإضافةُ لا بدّ لها[٥] من مضاف، وذلك المضافُ هو المعلوم، فإثباتُ علمٍ من غير أن يتقرر في مقابلته معلومٌ كإثبات أبٍ من غير أن يتقرّر في مقابلته ابن، وكذا القولُ في جميع الإضافات.

وأمّا أنه بتقدير التسليم فالمقصودُ حاصل؛ لأنّ مدارَ كلامهم على أن المقدور[٦] معلوم، ونحن لا نسلّم لهم كونَنا عالمين بالمعدومات الممكنةِ إلا مقدارَ ما نجد من أنفسنا كوننا عالمين بالمحالات، فإن القائل إذا قال: شريك الله، أو جمع الضدَّين، فإنّا نتصوّر من هذه الألفاظ أموراً تميز بينها وبين غيرها، ولولا ذلك التميز لمَا أمكننا[٧] أن نحكم عليها دون غيرها بالاستحالة، كما أنه إذا قال: السواد أو البياض أو الجوهر، فإنّا نعقل عند سماع هذه الألفاظ أموراً تميز بينها وبين غيرها.

فإن كان مرادُهم يكون[٨] المعدومُ معلوماً هذا القَدْر الحاصل في المحالات انتقضت شبهتهم لا محالة، وإن كان مرادُهم بكونه معلوماً أمراً وراء ذلك فلا بدّ لهم

---

(١) «أن كل معلوم» مكرر مرتين في ج.
(٢) قوله: «لا يمكن أن يكون موجوداً وأن يكون معدوماً: ثبت أن مثل الله تعالى» سقط من ب.
(٣) ب، ج: «القول به فهو».
(٤) ب: «أو أمرنا له».
(٥) كذا في ب، ج: «لها»، وفي أ: «له».
(٦) ب، ج: «المعدوم».
(٧) ب: «أو أمرنا له».
(٨) ب، ج: «أن يكون».

أن يفسّروا المعلومية بذلك المعنى ثم يقيموا الدلالةَ على كون المعدوم معلوماً بذلك المعنى، فإنّا من وراء النزاع في مقامَيِ التصوّر والتصديق.

الثاني: وهو أنّا قد نتخيّل زائداً بعد تفرق أجزائه على الشكل الذي كان موجوداً عليه زمانَ حياته، مع أن زيداً غيرُ ثابت في العدم بشكله وتخطيطه، بل الثابتُ عندهم في العدم مفرداتُ أجزائه، وليس إلزامنا فيها، بل في تصوّر زيد على شكله المخصوص وهيئته المخصوصة، مع أن ذلك ليس بثابت في العدم.

الثالث: هو أنّا[1] قد[2] نعقل وجودَ الشيء حالَ عدمه مع أنّ الوجودَ غيرُ ثابت في العدم.

فثبت بهذه المسائل الثلاث أنه لا يلزم من[3] كون[4] المعدوم معلوماً ممتازاً في العلم عن غيره كونُه ثابتاً في العدم.

والجواب عمّا ذكروه رابعاً من أنّ الممكنَ المعدوم متميزٌ عن المحال فيلزم أن يكون ثابتاً: أن نقول: إن كان وجه الاستدلال هو مجرد تميز[5] الممكن عن المحال فالمحالُ أيضاً متميزٌ عن الممكن، فيلزم أن يكون المحال ثابتاً في العدم، وإن كان وجه الاستدلال هو أن الإمكان وصف ثبوتيّ فيستدعي محلاً؛ فهذا هو شبهتهم الخامسة.

والجواب عمّا تمسّكوا به خامساً أن نقول: إنه يقتضي كونَ الجسم المشخّص ثابتاً في العدم؛ لأنا نحكم على الشخص المعين أنه يمكن أن يكون موجوداً وأن يكون

---

(١) ج: «أمكنا».

(٢) قوله: «قد» سقط من ب، ج.

(٣) قوله: «من» سقط من أ.

(٤) ب، ج: «أن يكون».

(٥) ب، ج: «تمييز».

معدوماً، مع أنّ بديهةَ العقل حاكمةٌ بأن الشخص المعين لأنه[١] لا يمكِن أن يكون ثابتاً في العدم على شخصيته.

والجوابُ عما ذكروه سادساً: أنّا قد بينّا أنّ الصحةَ لا يمكن أن تكون وصفاً ثبوتياً[٢] فلا يلزم حاجتُها إلى محل ثابت.

قوله: الصحةُ متميزةٌ عن غيرها فلا بدّ وأن تكون[٣] أمراً ثابتاً.

قلنا: هذا باطل بالامتناع، فإنّا نَصِفُ الممتنع بالامتناع، والامتناعُ متميزٌ عن غيره، ثم لم يلزم كون الامتناع وصفاً ثبوتيّاً، ولا أن يكون الممتنعُ ثابتاً.

وأيضاً إذا كانت الذواتُ ثابتةً في العدم وغيرَ متجددة كان المتجدّدُ بالحقيقة هو الوجود، ثم إنه لم يلزم من صحة تجدّد الوجود كونُه ثابتاً، فما هو موصوفٌ بالصحة غيرُ ثابت في العدم، والذي أمكن إثباتُه في العدم لا يمكن أن يقال: إنه صحيحُ الوجود، حتى يُستدلَ بصحته على ثبوته.

لا يقال: الصحةُ وإن كانت للوجود إلا أنّ محلَّها الذاتُ الثابتةُ في العدم.

لأنا نقول: إذا كان الموصوفُ بالصحة هو الوجود، مع أنّ الوجودَ غيرُ ثابت في العدم، فقد بطل قولكم: الموصوفُ بالصحة يجب أن يكون ثابتاً.

والجواب عمّا ذكروه سابعاً: أنّ المعدومَ كما أنه[٤] متميزٌ عن الموجود فالعدمُ أيضاً متميزٌ عن الوجود، فيلزم أن يكون العدمُ وصفاً ثابتاً، فإن التزموا ذلك ألزمناهم في المنفي الذي ليس بثابتٍ بالاتفاق، فإنه متميزٌ عن الثابت.

---

(١) قوله: «لأنه» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «ثابتاً»، وفي أ: «ثبوتها» وصححناها كما ترى.

(٣) ب: «يكون».

(٤) ب، ج: «هو».

والجواب عمّا ذكروه[١] ثامناً: أن نقول: إن كانت الماهيةُ والحقيقةُ لكونها غيرَ مركّبة لا يجوز اتصافُها بالإمكان ووقوعُها بالفاعل فالوجودُ أيضاً كذلك، فيجبُ أن لا يكون واقعاًبالفاعل.

وبالجملة فكلُّ مركّبٍ فلا بّد وأن يكون تركّبُه عن أجزاءٍ مفردةٍ في الحقيقة مبرأةٍ عن التركيب، ثم كلُّ واحد من تلك المفردات إن كان غنيّاً عن الفاعل لزم في المركب ذلك؛ لأنّ جميعَ أفراد[٢] المركب إذا حصل وجب حصولُ ذلك المركب، وإن احتاج شيءٌ من المفردات إلى المؤثر فقد بطل قولهم: إنّ المفردَ استحال حاجتُه إلى المؤثر.

والجواب عما تمسّكوا به تاسعاً: أن نقول: هذا بناءٌ منكم على أنّ الوجودَ والتحيّزَ صفتان زائدتان على الذات الحاصلةِ خارجَ الأعيان، وقد[٣] أبطلنا ذلك.

ثم إن سلّمنا ذلك لكنّا نطالبكم أولاً بصحة الحصر، وثانياً بإبطال كل واحد من تلك الأقسام؛ فنقول أولاً[٤]: لَم لا يجوز أن يقال: إنه حصل هذا التحيّزُ بعد أن لم يكن لا لمؤثر؟

بيانه: أنّ عندهم صحةَ حدوث[٥] العرض للأثر الذي[٦] لا تبقى مختصةٌ بزمان معيّن دونها قبله أو بعده لا لأمر، وكذلك صحةُ حصول العرض[٧] المعينّ مختصةٌ بمحلٍ معين دون سائر المحالّ لا لأمر، وكذلك الذواتُ متساويةٌ في الذاتية مع أنه يجب اختصاصُ كلِّ واحد منها بصفة ذاتية مستحيلة على سائر الذوات لا لأمر، فإذا

---

(١) ب، ج: «تمسكوا به».

(٢) ب، ج: «أجزاء».

(٣) ب، ج: «فقد».

(٤) كذا، ولم يذكر بعدُ ثانياً ولا ثالثاً».

(٥) ب: «حادث».

(٦) قوله: «الذي» سقط من ب، ج.

(٧) ب: «الغرض» تصحيف.

عُقِلَ في هذه المواضع أن يترجّح[١] أحد طرفي الجائز على الآخر لا لمرجّحٍ فلمَ لا يجوز هاهنا كذلك؟

لا يقال: إنّا لم نعلل هذه الأمورَ بعلة؛ لأنا بأيّ شيء علّلناها فسد، فأمّا التحيزُ فليس كذلك، فلا جرم وجب تعليلُه[٢].

لأنا نقول: هذا باطلٌ من وجهين:

الأول: أنّ في الصور التي عددناها لمّا كان المُحال لازماً على جميع الأقسام كان ذلك اعترافاً منكم بقيام الدلالة على أنّ الحكمَ قد ثبت غيرَ معلل بعلّة[٣]، وذلك مما يولّد النقض.

الثاني: وهو أنّا سنبطل هذه الطريقةَ ـ إن شاء الله تعالى ـ حيث نتكلم في أنه تعالى مخالفٌ لخلقه لذاته المخصوصة.

ثم إن سلّمنا أنه معلّلٌ فلمَ لا يجوز أن يكون معللاً بنفس الذات؟

قوله: لأنه يلزم استواءُ الذوات في هذه الصفة.

قلنا: هذا باطلٌ على مذهبكم، فإنّ اللهَ تعالى قادرٌ على مثل مقدور[٤] العبد، ولا يجب أن يكون قادراً على غير[٥] مقدوره، فإذن لا يلزم من الاستواء في الحقيقة الاستواءُ في جميع أحكامها.

ثم إن سلّمنا أنه ليس لذاته فلمَ لا يجوز أن يكون لقيام معنىً به؟

(١) ج: «أن ترجح».
(٢) ب: «تعليلهم»!
(٣) قوله: «بعلة» سقط من ج.
(٤) ب: «مقدار».
(٥) ب، ج: «عين».

قوله: لأن قيام المعنى به مشروطٌ بتحيّزه [١].

قلنا: لا نسلّم.

قوله: لأن المعنى من الحلول حصولُه في الحيّز تبعاً لحصولِ محلّه فيه.

قلنا: قد أفسدنا هذه الطريقةَ فيما مرّ، والذي نزيده الآن أن نقول: حصولُ صفةِ التحيّز للذات إمّا أن يكونَ معناه حصولَ تلك الصفة في الحيّز تبعاً لحصول الذات فيه أو لا يكون معناه ذلك، فإن كان الأول لزم أن يكون حصولُ صفةِ التحيز في الذات مشروطاً بحصول الذات في الحيز، مع أنّ حصولَ الذات في الحيّز مشروطٌ بكونه متحيزاً، فيلزم الدور، وإنه محال، وإن كان الثاني فنقول[٢]: لَمَ لا يجوز أن يكون حصولُ المعنى في المحلّ جارياً مجرى حصولِ صفةِ التحيزِ للذات في عدم توقّفه على كون المحل حاصلاً في الحيّز؟ فعليهم أن يقيموا الدلالة على فساد هذا الاحتمال.

ثم إن سلّمنا فسادَ هذا القسم أيضاً فلمَ لا يجوز أن يكون المقتضي لصفة التحيز هو الفاعل؟

قوله: لو كان لأجل الفاعل لصحّ منه جعلُ الذات الواحدةِ حركةً سواداً.

قلنا: ألستم تقولون بأنه يلزم المحال من الجمع بين هاتين الصفتين؟ وإذا لزم المحال منه كان محالاً، والقادرُ لا يقدر على المحال.

لا يقال: المحال إنما لزم من اقتدار الفاعل على صفاتِ الأجناس لا من اقتداره على الجمع بين هاتين الصفتين؛ لأنّ الدليلَ قد دلّ على أن هذا الجمعَ ممكن.

لأنّا نقول: لا نسلّم أنّ الدليلَ دلّ على أنّ الجمعَ بين الصفتين[٣] للذات الواحدة

---

(١) ج: «بتحيز».

(٢) «فنقول» مكرر مرتين في ج.

(٣) ب، ج: «الجمع بين هاتين الصفتين».

ممكن، فإنكم ما ذكرتم إلا أنه لا منافاة بين السواد والحركة في المحل الواحد، فأمّا أنه لا منافاة بين الصفتين في الذات الواحدة فذلك مما لم تذكروه.

ثم إن سلّمنا أنه يصحّ الجمعُ بين الصفتين ثم طرأ ما يضادُّه بأحد الاعتبارين دون الآخر فلِمَ لا يجوز أن يقال: إنه ينتفي مطلقاً؟ لأنّ الشيءَ الواحد إذا كان سواداً وحركة[١] معاً ثم طرأ بياض ليس بسكون فالبياضُ يعدمه[٢] من حيث إنه[٣] سواد، وسواديتُه لازمةٌ لكونه حركة، فحينئذٍ يلزم انتفاؤه من حيث إنه حركة؛ لأنّ الشيءَ كما ينتفي لطروء[٤] ما يضادّه فقد ينتفي أيضاً لانتفاء ما يلازمه.

ولئن سلّمنا أنه ينتفي من حيث إنه سوادٌ ولا ينتفي من حيث إنه حركةٌ فلِمَ قلتم: بأن[٥] ذلك محال؟

لا يقال: إنه لا يخرج عن الصفة المقتضاة عن صفة الذات إلا إذا خرج[٦] عن الوجود ولا يبقى على الصفة الأخرى إلا إذا استمّر ذلك الوجود، فلو[٧] زالت إحدى الصفتين دون الأخرى لزم أن يكون ذلك الوجودُ مستمراً غيرَ مستمر معاً، وذلك محال.

لأنا نقول: هذا الكلام لا يستمرّ إلا إذا ثبت أنّ التحيّزَ مستفادٌ عن صفة الذات بشرط الوجود، وهذا هو عينُ المطلوب من هذه الحجّة، فكيف يصححونها به؟!

---

(١) كذا في ب، ج: «سواداً وحركة»، وفي أ: بلا واو.
(٢) كذا في ب، ج: «يعدمه»، وفي أ: «بعد».
(٣) ب، ج: «هو».
(٤) ب، ج: «بطروء».
(٥) ب، ج: «إن».
(٦) ب، ج: «إلا أنه إذا خرج».
(٧) ب، ج: «فإذا».

والجواب عمّا تمسّكوا به عاشراً من الآيات: أنّ قولَه تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١] فلا بدّ من تأويله[١]؛ لأنه وصفها بالعِظَم، وذلك إنما يتحقق عند قيام الأعراض بالجواهر، وهو غيرُ حاصلٍ حالةَ العدم، وإذا كان كذلك وجب حملُها على أنّ المرادَ منها أنّ مآلها إلى الشيئية، وتسميةُ الشيء باسم ما يؤول إليه جائز في اللغة كقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ[٢]﴾ [الزمر: ٣٠]، وقوله: ﴿إِنِّىٓ[٣] أَرَىٰنِىٓ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف: ٣٦]، وهذا هو الجوابُ عن تمسّكهم بسائر الآيات.

ثم إنّا نعارضها بقوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٩]، ومما روي عن النبي[٤] ـ عليه السلام ـ أنه لمّا سأله عمرانُ بنُ الحصين عن أول هذا الأمر فقال: «كان الله ولم يكن معه شيء»[٥] [٦].

فهذا جملةُ الكلام في الردّ على مَن خالف في وقوع ما سوى الله بقدرته.

ومن الناس مَن احتجّ على وقوع جميع الممكنات بقدرة الله تعالى من وجهين عامَّين:

---

(١) ب، ج: «تأويلها».

(٢) قوله: «﴿وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾» لم يرد في ب، ج.

(٣) قوله: «﴿إِنِّىٓ﴾» لم يرد في ب، ج.

(٤) ب، ج: «يروى عنه».

(٥) رواه البخاري (٣١٩٠، ٣١٩٢، ٧٤١٨) وعنده: « ولم يكن شيء غيره » و « لم يكن شيء قبله »، ورواه الترمذي وأحمد وابن حبان وآخرون، ولم أجد من رواه بلفظ « ولم يكن شيء معه »، ولم أجد عند أحد من رواته أن السائل عمران، إلا أنه جاء في رواية عند أحمد ٤/ ٤٣١ ما يشير إلى أنه مشارك في السؤال، فجاء عنده: قال ـ النبي ﷺ ـ: « اقبلوا البشرى يا أهل اليمن »، قال ـ عمران ـ: قلنا: قد قبلنا، فأخبرْنا عن أول هذا الأمر كيف كان. اهـ. وعنده: « كان الله تبارك وتعالى قبل كل شيء ». فالسائل عند الجميع أهلُ اليمن أو ناس منهم، إلا أنه في رواية عند ابن حبان (٦١٤٠) أن السائل نفر من بني تميم، وأظنه خطأً، وقد رواه في « صحيحه » كالجميع.

(٦) ب، ج: «ولم يكن معه شيء. والله الموفق».

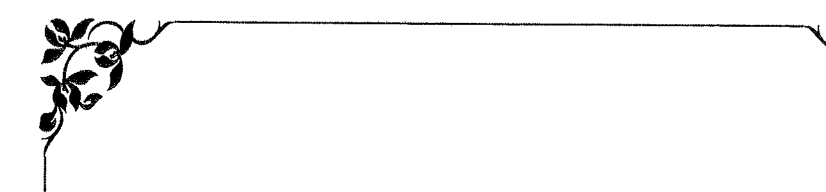
الأول: أنّ المصحّحَ لكون بعض الأشياء مقدورَ الله تعالى هو الإمكان، وهو مشتركٌ فيه بين كل الممكنات، فإذن كلُّ ممكن يصح أن يكون مقدوراً لله تعالى، فوجب أن لا يقع إلا بقدرة الله تعالى؛ لأنه لو أمكن وجودُ مؤثرٍ آخر لكان إذا وجد ذلك المؤثرُ مع قدرة الله تعالى فإمّا أن يقعَ ذلك الممكنُ بأحد المؤثرين، وهو محال؛ لأنهما لمّا كانا مستقلَّين لم يكن وقوعُه بأحدهما أَولى من وقوعه بالآخر؛ وإمّا أن يقع بهما، وهو محال أيضاً لاستحالة وقوعِ الأثر الواحدِ بمؤثرين[١] مستقلّين.

الثاني: وهو أنّ[٢] مصدرَ كون الشيء موجداً كونُه موجوداً، وإذا كان الممكنُ ممكناً لذاته فلو جعلنا شيئاً من الممكنات مؤثراً في غيره لزم أن يكون الإمكانُ جزءاً من المقتضى، وذلك محال؛ لأنه أمرٌ عدميٌ فلا يصلح أن يكون جزءاً من المؤثر، وهذه طريقة إقناعية، والتعويل على ما مرّ.

وهذا آخر الكلام في هذا الأصل[٣].

* * *

(١) ب، ج: «لمؤثرين».
(٢) قوله: «أن» سقط من ب، ج.
(٣) ب، ج: «هذا الأصل وبالله التوفيق».



الأصل السادس

في كونه تعالى عالماً




الأصل السّادس

في كونه تعالى عالماً

اعلم أنه لا بدّ من البحث أولاً[١] عن ماهيةِ الإدراك والشعور والعلم، ثم بعد ذلك نشتغل بإثبات كونه عالماً[٢]، ثم بعده ببيان[٣] كونِه عالماً بالجزئيات وبجميع المعلومات، فلا جرم أن[٤] يقع الكلامُ في هذا الأصل في ثماني[٥] مسائل:

المسألة الأولى: في حقيقة الإدراك والشعور

اعلم أنّ شعورَ الإنسان بغيره سواء كان ذلك شعوراً حسيّاً أو عقليّاً أمرٌ يجده كلُّ عاقل من نفسه على سبيل الضرورة، ويميز بينه وبين سائر أحواله النفسانية: من جوعه وعطشه وألمه ولذّته.

ثم إن الناس اختلفوا في حقيقة هذا الشعور، وطريقُ ضبط المذاهب فيه أن يقال: إنه إمّا أن يكون أمراً عدميّاً أو ثبوتياً، وبتقدير كونه ثبوتياً فإمّا أن يكون مجردَ إضافة، أو[٦] مجردَ صفة عاريةٍ عن الإضافة، وإمّا أن يكون عبارةً عن صفة حقيقية مع إضافية، فهذه احتمالات أربعة[٧].

---

(١) ب، ج: «لابد أولًا من البحث».

(٢) ب، ج: «كونه تعالى عالـمًا».

(٣) قوله: «نشتغل بإثبات كونه عالماً ثم بعده ببيان» سقط من ب.

(٤) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(٥) قوله: «ثماني» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «وإما أن يكون».

(٧) ب، ج: «أربع».

وقبل الخوض في تحقيق الحق من هذه الأقسام وإبطال الباطل منها يجب أن نتكلم فيما اشتهر من[١] الفلاسفة أنّ إدراكَ الشيء لا يحصل إلا عند حصول صورةِ المدرَك وحقيقتِه في ذات المدرِك.

ثم كلامُهم في هذا الموضع محتمل لأمرين:

أحدهما: أنّ إدراك الشيء حالةٌ لا تحصل إلا عند حصول[٢] حقيقة المدرَك في ذات المدرِك.

وثانيهما: أنّ إدراكَ الشيء هو نفسُ هذا الحصول لا غير، والخائضون في هذا البحث[٣] قلّما يميّزون بين المطلوبين[٤]، ونحن نتكلم أولًا فيهما ثم نرجع إلى البحث عن الأقسام التي مرّت إن شاء الله تعالى[٥].

المسألة الثانية: في أنه هل يعتبر في إدراك الشيء حصولُ حقيقةِ المدرَكِ في المدرِك؟

اتفقت الفلاسفةُ على أنه لا بدّ من ذلك، واحتجوا عليه بأنه يمكننا[٦] أن نتصورَ أموراً لا وجودَ لها بالفعل، سواء كانت ممكنةَ الوجود ـ مثل كثيرٍ من الأشكال الهندسية ـ أو لا تكون ممكنةَ الوجود،مثل شريك الله تعالى، فإنه لولا تصوّرُنا إياه لامتنعَ منّا أن نحكم عليه دون غيره بالاستحالة، وذلك يقتضي كونَ ذلك المتصوَّر متميزاً عن غيره، وكل ما كان كذلك فإنه لا يكون عدماً صرفاً؛ لأنّ العدمَ الصرف

---

(١) ج: «عن».

(٢) قوله: «حصول» سقط من أ.

(٣) ب: « المبحث ».

(٤) ب، ج: «مطلوبين».

(٥) قوله: «إن شاء الله تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٦) ج: « يمكنا».

لا يكون فيه امتيازٌ وتخصيص، ولو جاز في العدم الصرف أن يكون بعضُه متميزاً عن البعض بالمقدار واللون والشكل لجاز في هذه الأمور التي تميز بعضُها عن البعض أن تكون[١] معدومة، وذلك خروج عن العقل.

وقولُ من يقول: إن تلك المتصوَّرات غيرُ متميز[٢] بعضها عن البعض قبل وجودِها، بل نحن قبل وجودها نعلم أنها بعد وجودها يكون بعضُها متميزاً عن البعض: قول ضعيف؛ لأنه إذا لم يكن هناك ما يشير العقلُ إليه ويحكم عليه بالامتياز استحالَ الحكم بأنّ بعضَها متميزٌ عن البعض بعد الوجود.

وإذا ثبت أنّ الأشياءَ التي نتصوّرها لا بدّ وأن تكون موجودةً وظاهرٌ أنها غيرُ موجودة في الخارج؛ إذ الكلامُ مفروضٌ في هذه الأشياء؛ فلا بدّ وأن تكون موجودةً في الذهن.

واعلم أنّ هذه الحجّةَ هي التي تمسّكت المعتزلة بها[٣] في أن المعدوم شيء؛ وذلك لأنّ القولَ في المعدومات المعلومة[٤] لا يحتمل إلا أقساماً ثلاثة:

أحدها: أن يقال: إنها مع تميز بعضِها عن البعض، وتعلّق العلم بها دون غيرها لا يكون لها ثبوتٌ أصلاً، وذلك مشكل.

وثانيها: أن يقال: لها ثبوتٌ في الذهن، وهو مذهبُ الفلاسفة، وهو أيضاً مشكل.

وثالثها: أن يقال: لها ثبوتٌ في الخارج[٥]، على ما يقوله المعتزلة، وهو مشكلٌ بالمحالاتِ والمشكلاتِ والوجودِ نفسِه.

---

(١) ب، ج: «البعض بالبصر أن تكون».

(٢) ب، ج: «متميزة».

(٣) ب، ج: «بها المعتزلة».

(٤) ب، ج: «المعلومات المعدومة».

(٥) ب، ج: «خارج الذهن».

فالأقسامُ[١] الثلاثةُ مشكلة، وكأن[٢] هذه المسألةَ من محارات[٣] العقول.

وأمّا المنكرون للوجود الذهني فقد احتجوا بدليل عامّ في جميع أنواع الإدراكات، وبأدلة خاصة في كل واحد من أنواع الإدراكات[٤]:

أمّا الحجةُ العامة:

فهي أنه لا معنى لاتصاف الشيء بالشيء إلا حصولُ الصفةِ للموصوف، فإذا عقلنا الاستدارةَ والاستقامةَ والحرارةَ والبرودةَ لزم أن يصير العاقلُ لهذه الأمور حالَ تعقُّلِه لها مستديراً مستقيماً[٥] حارّاً بارداً، وذلك باطل.

لا يقال: هذا غيرُ لازم لوجهين[٦]:

الأول: أنّا لا نقول: إنّ مَن عقل الاستدارةَ فإنه يحصل فيه الاستدارةُ بعينها، بل نقول: إنه يحصل فيه مثال الاستدارة وصورته وشبحه[٧]، وكذا القولُ في تصوّرِ النار.

الثاني[٨]: أنّ النارَ ليست عبارةً عن الشيء المحرِق على الإطلاق، بل عن الشيء الذي إذا وجد في الخارج كان محرقاً، فإذا[٩] كان كذلك فحقيقةُ النار وإن حصلتْ في الذهن إلا أنها لا تكون محرقة؛ لأنّ شرطَ كونها محرقةً كونُها موجودةً في الخارج،

---

(١) ب، ج: «والأقسام».

(٢) ب، ج: «فكان».

(٣) ب، ج: «محالات»، وفي أ: «نجازات» وصوّبناها كما ترى. أي مما تحار فيه العقول وتتوقف فيه. أو يصعب وصولها إلى حل لها.

(٤) ب، ج: «الإدراك».

(٥) ب، ج: «مستقيماً مستديراً».

(٦) ب، ج: «من وجهين».

(٧) ب، ج: «وصورتها وشبحها».

(٨) ب، ج: «والثاني».

(٩) ب، ج: «وإذا».

ولكنها تكون ناراً؛ لأنه يصدق عليها حينما تكون في الذهن أن[١] ماهيّة لو وجدت في الخارج لكانت محرقة.

لأنّا نقول: أمّا الأول فهو باطل؛ لأن الذي سمّيتموه مثالَ[٢] الاستدارةِ وصورتَها إمّا أن تكون حقيقتُها حقيقةَ الاستدارة أو لا تكون، فإن كان الأول فمَن عقلها فقد حصلت فيه هذه الحقائق، فيجب أن يكون العاقل للاستدارة مستديراً؛ لأنه لا يفهم من المستدير إلا ما حصلت الاستدارةُ فيه، وأمّا إن لم يكن حقيقتُها حقيقةَ الاستدارة لم يكن تعقّلُ الاستدارةِ عبارةً عن حصول الاستدارة في الشيء العاقل، وهو المطلوب.

وأمّا الثاني فهو باطلٌ لوجهين:

أما أولاً: فلأنّا[٣] إذا عقلنا أنّ النارَ هي التي إذا وجدت في الخارج لزمها الاحتراقُ[٤] فلا بدّ وأن يكون قد عقلنا الاحتراق[٥]؛ لأنّ علمَنا[٦] بأن شيئاً يلزمه شيءٌ آخر بشرطٍ مخصوص متوقّفٌ على العلم بحقيقة اللازم والملزوم، وإذا كنا قد عقلنا الاحتراق[٧]، والتعقلُ عبارةٌ عن حصول المعقول في العاقل، فقد حصل في ذهننا الاحتراق[٨]، فيكون الذهنُ محترقاً؛ لأنه لا معنى للمحترق إلا ما فيه الاحتراق[٩]،

---

(١) ب، ج: «أنها».
(٢) ب، ج: «بمثال».
(٣) ب، ج: «الأول: أنّا».
(٤) ب، ج: «الإحراق».
(٥) ب، ج: «الإحراق».
(٦) ب، ج: «عقلنا».
(٧) ب، ج: «الإحراق».
(٨) ب، ج: «الإحراق».
(٩) ب، ج: «الإحراق».

اللهم إلا أن يقال: إنّا لا نعقل أيضاً حقيقةَ الاحتراق[١]، بل نعقل فيه أنه الأمرُ الذي يلزمه اللازمُ الفلانيُّ عند وجوده في الخارج، لكن كلامُنا في ذلك[٢] اللازم الفلاني ككلامنا في الأول.

وبالجملة: فتعقّلُ النار يستدعي إمّا تعقّلَ حقيقتِها، أو تعقلَ لازمٍ من لوازمها، وعلى التقديرين فإنه يلزم[٣] المحال.

الثاني: أنّ الوجودَ الذهنيَّ إمّا أن يكون مخالفاً للوجود الخارجي في مفهوم كونه وجوداً أو لا يكون، والأول محال، لأنّ لفظَ[٤] «الوجود» غيرُ واقع[٥] على الموجودات بالاشتراك اللفظي باتفاق الحكماء وبالبراهين المذكورة في مواضعها من كتبنا الحكمية، والثاني يبطل عُذرهم[٦]؛ لأنّ الذهنَ إمّا أن يكون ممكنَ الاتصافِ بالماهيّات المعقولة أو لا يكون، فإن كان ممكنَ الاتصاف بها، وهو أيضاً ممكنُ الاتصاف بالوجود فإذن لا منافاة بين ذات العقل وبين ماهيّة المعقول وبين وجوده، فإذن يجب أن توجدَ هذه المعقولاتُ فيه، وهو محال لوجهين[٧]:

أمّا أولاً: فلأنه يجب أن يوجد فيه اللونُ والشكلُ والمقدارُ فيكون ملوناً مشكلاً متقدّراً بالألوان والأشكال والمقادير المختلفة دفعةً واحدة؛ لأنه يمكنه أن يَعقلَ هذه الأشياءَ المختلفة دفعةً واحدةً بدليل أنه يعقل أنّ السوادَ مضادٌّ للبياض، والعلمُ بمضادة شيءٍ لشيءٍ علمٌ بنسبة شيءٍ إلى شيء، والعلمُ بنسبة شيء إلى شيء مشروطٌ بالعلم بكل واحد من المضافين.

---

(١) ب، ج: «الإحراق».
(٢) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.
(٣) ب، ج: «يلزمه».
(٤) ب، ج: «فإن لفظة».
(٥) ب، ج: «واقعة».
(٦) ب، ج: «مذهبهم».
(٧) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

وأمّا ثانياً: فلأنه يلزم أن لا يبقى تفاوتٌ بين الإنسان الموجود في الخارج وَ[١] الإنسان الموجود في الذهن؛ لأنهما متساويان في تمام الماهية وفي الوجود، وهذه مكابرة، والذي يقال من أنّ الإنسانَ الذهنيَّ كليٌّ فهو كلام خرافيّ[٢] لا حاصلَ له؛ لأنّ الموجودَ في النفس صورةٌ جزئيةٌ موجودةٌ في نفسٍ جزئية، فكيف تكون كليّة؟! وأمّا إن لم يكن الذهنُ ممكنَ الاتصاف بماهيّات هذه المعقولات وجب أن لا يكون التعقّلُ عبارةً عن حصول المعقول في العاقل، وهو المطلوب، وهذه الحجّةُ دالّةٌ على امتناع أن يكون للمعقول أو للمتخيَّل أو للمبصَر انطباعٌ في العقل، أو الخيال، أو البصر[٣].

وأمّا الأدلة الخاصة:

فقد احتجوا على أنّ التخيّلَ لا يمكن أن يكونَ عبارةً عن انطباعِ الصورة المتخيَّلة في الخيال بأن قالوا: لو وُجدت صورةٌ خياليةٌ لكان محلُّ تلك الصورة إمّا أن يكون جسماً، أو جسمانيّاً، أو لا جسماً ولا جسمانياً.

والأقسامُ الثلاثةُ باطلة، فالقولُ بوجودها باطل؛ إذ لا شبهةَ في أن تلك الصورة ليست قائمةً بنفسها غنيّةً عن المحلّ.

أمّا أنه يمتنع أن يكون محلُّ تلك الصورة جسماً أو جسمانياً فلوجوهٍ ثلاثة:

الأول: أنّا نتخيّل بحراً من زئبق، وجبلاً من زمرّد، فلو كان التخيلُ عبارةً عن انطباع الصورة المتخيَّلة في جسم أو جسماني لكان قد انطبع العظيم في الصغير، وإنه محال.

لا يقال: هذا منقوضٌ بالمرآة، فإنها ـ على صغرها ـ ينطبع فيها صورةُ نصف كرة العالم.

---

(١) زاد في أ: «وبين»، والأولى بدون «بين» كما هو في ب، ج.

(٢) ج: « خرباقي» تحريف.

(٣) ب، ج: «العقل، أو في الخيال أو في البصر».

وأيضاً فلمَ لا يجوز أن يقال: إن الخيال لا ينطبع فيه إلا ما يساويه في المقدار، إلا أنه ينطبع فيه في أوقاتٍ متتاليةٍ صورُ أجزاءِ المتخيَّل فيظن الإنسان أنه تخيّل كلَّ ذلك المتخيَّلِ دفعةً واحدة؟ وأيضاً فلمَ لا يجوز أن يقال: الخيالُ ينطبع فيه صورةٌ تساوي[١] البحر والجبل والشكل[٢] وإن لم تكن مساوية[٣] له في المقدار؟ وأيضاً فقد ثبت أنّ الجسمَ قابل لانقساماتٍ غيرِ متناهية، فالجسمُ الحاملُ للقوة الخياليةِ يكون منقسماً لا إلى نهاية، فلا جرم أنه[٤] يقبل صورةَ البحر والجبل.

لأنّا نقول: أمّا الأول فباطل؛ لأنّ المحقِّقين من الطبيعيين اتفقوا على أنه لا ينطبع في المرآة صورُ المرئيات، واحتجّوا عليه بوجوهٍ ثلاثة[٥]:

منها: أنه إذا انطبعت صورةُ شيءٍ في شيء فإذا لم يتحرك القابلُ ولا الفاعلُ استحال أن يتغيرَ موضعُ تلك الصورة بتغير شيءٍ ثالث، لكن الإنسانُ إذا رأى صورةَ الشجرةِ في موضعٍ معيّنٍ من الماء فإذا انتقل عن مكانه فإنه يرى صورةَ تلك الشجرة في موضعٍ آخر من الماء، فلمّا تغيرت الصورةُ باختلاف مقامات الناظر علمْنا أنه ليس هناك صورةً منطبعةً في موضعٍ معيّن.

ومنها: أنه لو كان هناك صورةً منطبعةً لكانت إمّا أن تكون منطبعةً في ظاهر المرآة أو في عمقها، والأول باطل؛ لأن الناظر يقطع[٦] أنه[٧] لا يرى صورة المرئي

(١) ب: «تتساوي».

(٢) ب، ج: «في».

(٣) كذا في ب، ج: «مساوية»، وفي أ: «مساوياً».

(٤) قوله: «أنه» سقط من ب، ج.

(٥) قوله: «ثلاثة» سقط من ب، ج.

(٦) ج: «يقع» ساقطة منها الطاء.

(٧) ب، ج: «أنها».

مُنشبحةً في ظاهر المرآة، بل يرى الصورةَ كالغائرة فيها، ثم إنها تقرب من الرائي عند[١] قربه إليها، ويبعد عنه[٢] عند بعده عنها.

والثاني باطل أيضاً؛ لأنّ عمقَ المرآة مظلمٌ لا ينطبع فيه[٣] شيءٌ من الصور، وبتقدير أن يصحَّ ذلك فربما يُرى المرئيُّ على بعد خمسين ذراعاً من سطح المرآة، مع أنّا نعلم أنه ليس للمرآة هذا الغور.

ومنها: أنّ المرآةَ ـ على صغرها ـ يستحيل أن ينطبع فيها المقدارُ العظيم.

فبهذه الوجوه وغيرها أبطلوا القولَ بانطباع صورِ المرئيات في المرايا.

وأمّا جوابهم الثاني فهو باطلٌ أيضاً؛ لأن الرجلَ وجب أن لا يتخيّلَ أبداً إلا بمقدار مقدَّمِ دماغه؛ لأنه إذا تخيل شيئاً يساوي الجسم الحاملَ للقوة الخيالية، ثم تخيل شيئاً آخر فإمّا أن يَبْقى في الحالة الثانية تخيّلُه الأول أو لا يبقى، فإن بقي فقد تخيّل أعظمَ من نفسه، مع أنه لا ينطبع فيه ما هو أعظمُ منه، فإذن لا يتوقف التخيُّلُ على الانطباع، وإن لم يَبْقَ وجب أن لا يتخيل الإنسانُ قطُّ في عمره أعظمَ من مقدّم دماغه؛ لأنه دائماً لا يتخيل إلا مقدارَ مقدَّمِ دماغه.

وأمّا جوابهم الثالث فباطلٌ أيضاً؛ لأنّ الإلزامَ إنما وقع في تخيّل المقدار لا في الشكل، فأنَّى ينفعهم استواءُ الأجسام كلِّها في قبول الشكل!

وأمّا جوابهم الرابع فباطلٌ أيضاً؛ لأنه إمّا أن يقال: الجسمُ الصغير لمّا كان مساوياً للجسم الكبير في قبول القسمة إلى غير النهاية وجب أن يكون مساوياً له في

---

(١) ب، ج: «منذ».

(٢) ب، ج: «عنها».

(٣) ب، ج: «في».

قبول الشكل والمقدار أو لا[١] يقال ذلك. والثاني يُبطل عذرَهم، والأول لا يخلو: إمّا أن يراد به أنه ينطبع شكلُ الجسم العظيم في سطح الجسم الصغير، أو يقال: الجسمُ الصغيرُ ينقسم إلى أقسامٍ كثيرة، ثم ينطبعُ في كل سطحٍ من تلك الأقسام قسمٌ من أقسامِ شكلِ الجسم العظيم.

والأولُ ضروريُّ البطلان، والثاني يقتضي أن لا يكون ذلك الشكلُ من حيث هو هو حاصلاً في الخيال، بل الحاصلُ فيه أجزاؤه، فأمّا حصولُه من حيث هو هو فلا، مع أنّا نتخيّل ذلك الشكلَ العظيم من حيث هو هو[٢]، وذلك يقتضي أن لا يكونَ التخيّلُ عبارةً عن حصول صورة المتخيَّل في المتخيِّل.

الوجه الثاني في إبطال أن تكون محلُّ[٣] الصورةِ الخيالية جسمانية:

هو أنه لو كان محلُّ الصورةِ الخيالية جسماً لكان محلُّ الصورة العقلية جسماً، والثاني باطلٌ بالاتفاق، فالمقدّمُ مثلُه.

بيان الشرطية: أنّا إذا أبصرنا زيداً وتخيّلنا صورتَه أمكننا[٤] أن نحكمَ عليه بأنه إنسان، وبأنه ليس بفرس، والإنسانُ والفرسُ ماهيّتان كلّيّتان، ومَن حكم بشيء على شيء فإن ذلك[٥] الحاكمَ يجب أن يكون متصوِّراً لكلا الطرفين؛ لأن ذلك تصديق فلا بدّ فيه من تصورين، فإذن المتخيِّلُ للشخص المعين لا بدّ وأن يكون هو بعينه مدركاً للإنسان الكليّ والفرس الكليّ، فلو كان محلُّ الصورة الخيالية جسماً لكان محلُّ الصورة العقلية ـ أعني إدراكَ الإنسان والفرسِ المطلقين ـ جسماً. فقد تبرهنت الشرطية.

---

(١) ب، ج: «ولا».
(٢) ليست في أ، ج، وكتب في الهامش: «لعله: من حيث هو هو».
(٣) قوله: «محل» سقط من ب، ج.
(٤) ج: «أمكنا».
(٥) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.

وأمّا كَذِبُ التالي فهو متفقٌ عليه بين الفلاسفة، فيلزم كَذِبُ المقدّم.

ولقائل أن يقولَ على هذا الوجه خاصة: لِمَ لا يجوز أن يقال: النفسُ تدرك الجزئيات وإن كانت الصورةُ الخياليةُ التي تدركها غيرَ منطبعة فيها، بل تكون منطبعةً في قوة جسمانية؟ وعلى هذا الاحتمال لا يبطل القولُ بكون الانطباعُ معتبراً في الإدراك[١]، بل يحصل منه أنّ الإدراكَ غيرُ الانطباع.

الوجه الثالث: أنّا إذا تخيّلنا المقدار، فلو انطبعت ماهيّةُ المقدار في جسمٍ أو جسماني لاجتمع في ذلك الجسم مقداران، وذلك محال بالاتفاق وبالبراهين المذكورة في موضعه، فثبت بهذه الوجوه امتناعُ كونِ الصورةِ الخيالية حالّةً في جسم أو جسماني.

وأمّا أنه يمتنع حلولُها في شيءٍ غير جسماني فلوجهين[٢]:

الأول: أنّ تخيُّلَ[٣] الجسميةِ والمقدار إذا استدعى حصولَ الجسمية والمقدار في المتخيل، فالشيءُ الذي يتخيّلهما لا بدّ وأن يكونا منطبعين حاصلَيْن فيه، ولا معنى للجسم إلا ما قامت الجسميةُ والمقداريّة، فيكون ذلك الشيءُ جسماً، مع أنّا فرضنا أنه ليس بجسم، هذا خُلف.

الثاني: أنّا إذا تخيلنا مربعاً مجنَّحاً بمربعين متساويين من كلِّ الوجوه، فإن الخيال يميّز بين كل واحد من المربعين الطرفيين[٤]، فذلك الامتياز ليس في الماهية ولا في لوازمها؛ لأنّ المربّعين لا اختلاف بينهما في حقيقة المربعية ولا في لوازمها، فإذن ذلك الامتيازُ في العوارض، واختلاف أشخاص الماهية الحالَّةِ في المحلّ إنما يكون

---

(١) ب، ج: «إدراك».

(٢) ب، ج: «فلوجوه».

(٣) ب، ج: «يتخيل».

(٤) ب: «الطرفين».

عند اختلاف المحل؛ إذ لو[١] اجتمعا في محل واحد لم يكن ما يكون عارضاً لأحدهما لكونه[٢] عارضاً له[٣] أولى من أن يكون عارضاً للآخر لتماثلهما واجتماعهما في محل، فإذن لا بدّ وأن يكون محلُّ كلٍّ واحد منهما غيرَ محل الآخر، وإذ[٤] ليس ذلك التباينُ في الخارج؛ لأنّ الكلامَ مفروضٌ فيما إذا لم يكن مثلُ هذا المربع موجوداً في الخارج وجب أن يكون ذلك في الذهن، فإذن لا بدّ وأن يكون محلُّ كلٍّ واحد من المربعين مغايراً لمحل المربع الآخر، فإذن محلُّ هذه الصورةِ الخياليةِ لا بدّ وأن يكون منقسماً، فيكون جسماً أو جسمانيّاً.

فثبت بما ذكرنا أنه يستحيل أن يكون محلُّ الصور[٥] الخيالية جسمًا، أو جسمانياً، أو لا جسماً ولا جسمانياً، ويلزم من ذلك فسادُ القول بكونها موجودةً في الذهن.

وأمّا الذي يدلّ على أنّ الأبصارَ لا تستدعي انطباع صور المرئيات في البصر فلِمَا ذكرنا من أنّا نرى نصفَ كرةِ العالم، ويستحيل انطباعُ العظيم في الصغير، وأيضاً فإن الرطوبة[٦] الجليدية إمّا أن تكون ملوّنةً أو لا تكون، فإن كانت ملونةً انطبعت الأشباحُ في ظواهرها ولم تتأدَّ إلى ما وراءها، لكنهم اتفقوا على أنه يجب تأدّي الشبحين المنطبعين إلى ملتقى العصبتين، وإلا لَكُنّا أبصرنا الشيء الواحد شيئين؛ لأنّ المنطبعَ في كل واحد من الجليدتين شبح آخر، وإن لم تكن ملونةً[٧] كانت شفّافةً والشفافُ[٨] عندهم لا تنطبع فيها الصور[٩].

(١) ب: «المحل ولو».
(٢) ب، ج: «بكونه».
(٣) ب: «بكونه عارضاً لأحدهما بكونه عارضاً له».
(٤) ج: «وأن».
(٥) ب، ج: «الصورة».
(٦) ب، ج: «فالرطوبة».
(٧) ب، ج: «متلونة».
(٨) قوله: «والشفاف» سقط من ب، ج.
(٩) ب، ج: «الصورة».

فهذه هي الوجوهُ التي يتمسك بها مثبتو الانطباع ونفاته. ولمّا لم نجد كلاماً قوياً في دفع حجّة أحد الخصمين لاجَرَمَ توقّفنا في المسألة[١].

المسألة الثالثة: في أن الإدراك هل هو نفس الانطباع أم لا؟

اعلم أنّ بتقدير صحة القول بالانطباع لا بدّ من القطع بأنّ الإدراكَ أمرٌ زائد على ذلك الانطباع، والأظهرُ من كلام ابن سينا خلافُ ذلك، ولنبيِّنْ صحة اختيارنا في جميع أصناف الإدراكات بوجهين مشتركين بين الكل، ثم لنبيِّنْ ذلك في كل واحد من أصناف الإدراكات بدليل يخصّه:

أمّا الوجهان العامّان:

فالأول: أنّ إدراكَ السواد ـ مثلاً ـ سواء كان ذلك الإدراكُ تعقّلاً أو تخيّلاً أو إبصاراً، لو كان عبارةً عن حصول حقيقة السواد للشيء لكان الجمادُ الموصوفُ بالسواد مدرِكاً له؛ لأنّ السوادَ حاصلٌ له، والتالي[٢] ظاهرُ الفساد، فالمقدَّمُ مثلُه.

لا يقال: هذا إنما يلزم لو قلنا: إنّ إدراكَ السواد عبارةٌ عن حصول السواد لشيء[٣] كيف كان ذلك الشيء، لكنا لا نقول ذلك، بل نقول: إنّ إدراكَ السواد عبارةٌ عن حصوله للقوة المدركة، والجمادُ لمّا لم يكن له قوة مدركة لا جرم لم يلزم من حصول السواد له كونه مدركاً لذلك السواد، وأيضاً فلأنّ[٤] ماهيّةَ النفس مخالفة لماهيّة الجسم، فلا يلزم من كونِ حصولِ السواد في النفس عبارة عن إدراك النفس له أن يكون[٥] حصول السواد للجسم عبارة عن إدراك الجسم له وأيضاً[٦] فحصولُ

---

(١) ب، ج: «توقفنا في هذه المسألة».

(٢) ج: «فالتالي»، ب: «فالثاني».

(٣) ب، ج: «للشيء».

(٤) ب، ج: «فإن».

(٥) من قوله: «حصول السواد في» إلى هنا سقط من ب.

(٦) ب، ج: «أيضاً» دون واو.

السواد للشيء إنما يكون عبارةً عن إدراك ذلك الشيء إذا كان[١] ذلك الحصول واقعاً على وجهٍ مخصوص، وهو التجرّدُ عن المادة، وهذا المعنى غير ثابت في حصول السواد للجسم، فلا يلزم من حصول السواد في الجسم[٢] أن يكون الجسمُ[٣] مدركاً له.

لأنّا نقول: أمّا الأول فظاهر البطلان؛ لأنّ حقيقةَ المدرِك شيءٌ له الإدراك، كما أنّ المفهومَ من الناطق شيءٌ له نطق[٤]، فإن كان[٥] الإدراكُ عبارةً عن نفس حصول الصورة للشيء كان المدرِكُ عبارةً عن الشيء الذي حصلت له الصورة، وإذا كان كذلك فقولُنا للشيء الذي حصلت له الصورة: إنه غيرُ مدرك: نازلٌ منزلة ما يقال: حصلت له الصورةُ وما حصلت له الصورةُ وهذا باطل[٦]، وأيضاً فالمدرِك هو الذي له قوةُ الإدراك، فيستكشفون عن معنى قولهم: «له قوةُ الإدراك»، فإن عَنَوا به الحلول: لزم الجماد، وإن عَنَوا به شيئاً آخر غيرَ الحلول: حصلَ المطلوب[٧].

وبالجملة: الجمادُ يصدق عليه أنه حصلتْ له حقيقةُ السواد، ويكذب عليه أنه حصل له إدراكُ حقيقةِ السواد، فيجب القطعُ بأنه ليس حصولُ حقيقةِ السواد للشيء نفسَ إدراكِ حقيقةِ السواد.

وأمّا الثاني فهو فاسدٌ أيضاً؛ لأنّ كونَ الواحد منّا عالماً بالسواد ليس ذلك عبارةً عن عين[٨] ذاتنا؛ **أمّا أولًا**: فلأنّ عِلْمَنا بالشيء لو كان عيَن ذاتنا لـمَا كان يُعتبر في

(١) ب، ج: «الشيء له إذا كان».
(٢) ب، ج: «للجسم».
(٣) قوله: «أن يكون الجسم» سقط من ب، ج.
(٤) ب، ج: «النطق».
(٥) قوله: «كان» سقط من ب، ج.
(٦) قوله: «وهذا باطل» سقط من ب، ج.
(٧) ب، ج: «المطلوب، وهذا باطل».
(٨) كذا في ب، ج: «عين»، وفي أ: «غير».

علمنا بالشيء حصولُ حقيقةِ ذلك الشيء لنا[١]، **وأمّا[٢] ثانياً**: فلأنه يجب أن نكون عالمين بذلك المعلوم أبداً، فثبت أنّ علمنا بالشيء لا بدّ وأن يكون زائداً على ذاتنا، فذلك الزائدُ إمّا أن يقال: إنه نفسُ تلك الحقيقة المعقولة، أو ليس كذلك، والأول يقتضي أن يقال: إنه مهما تحققت تلك الحقيقةُ أن يحصل العلم، فيلزم أن يكون الجماد عالماً، والثاني اعترافٌ بأنّ التعقل[٣] زائدٌ على ماهية المعقول[٤].

لا يقال: لا نزاعَ في أنّ تعقّلَ الماهية زائدٌ على عين تلك الماهية، لكنّا نقول: ذلك الزائدُ إمّا وجود تلك الماهية أو حصولُها للمدرِك وعند ذلك نقول: لمَ لا يجوز أن يكون وجودُه عند كونه حاصلاً في النفس مخالفاً لوجوده عند كونه حاصلا في الجسم؟ وعلى هذا التقدير يندفع ما قلتموه[٥].

لأنّا نقول: إن قلنا: إنّ وجودَ الشيء عينُ حقيقته: اندفع الإشكال؛ لأنّ حقيقتَه إذا كانت مغايرةً لمعقوليّته وجب أن يكون وجودُه مغايراً لمعقوليته أيضاً، وإن كان مغايراً لحقيقته فحينئذٍ يجب أن يكون مفهومُ الوجود مختلفاً في المواضع، وذلك باطل؛ **أمّا أولاً**: فللبراهين الدالّة على أنّ مفهومَ الوجود واحد، **وأمّا ثانياً**: فلأنّ كلَّ مَن اعترف بكون الوجود زائداً على الماهية اعترف بكونه مشتركاً بين الموجودات.

وأمّا حصول ذلك الوجودِ للمدرِك فلا يمكن أن يكون أمراً ثبوتياً زائداً وإلا لزم التسلسل.

وأمّا الثالثُ فهو ركيكٌ أيضا؛ لأنّ التجرّدَ عن المادّة سواءٌ قيل: إنه هو التعقّل،

---

(١) قوله: «لنا» سقط من ب.

(٢) ب: «وأن»!

(٣) كذا في ب، ج: «التعقل»، وفي أ: «العقل».

(٤) كذا في ب، ج: «المعقول»، وفي أ: «العقول».

(٥) ب، ج: «ذكرتموه».

أو هو شرطٌ فيه ـ إمّا أن يكونَ هو نفسَ الحقيقة، وهو[1] باطل، وإلا لكان أينما تحققت تلك[2] الحقيقةُ كان هو متحقّقاً، وإمّا أن لا يكون، وذلك يحقّق قولَنا: إنّ التعقلَ زائدٌ على حضورِ[3] ماهيةِ المعقول.

الحجة الثانية: أنه لو كان حقيقةُ العلم والإدراك عبارةً عن حصول شيءٍ مجردٍ لكنّا إذا تصوّرنا موجوداً ليس بجسمٍ ولا جسمانيٍ واعتقدنا اتصافَه بصفةٍ وجب أن نقطع حينئذٍ بكون ذلك الموجودِ عالماً بتلك الصفة؛ لأنه إذا كان لا حقيقةَ لكونه عالماً بتلك الصفة إلا مجرّدَ حصول تلك الصفةِ له فمتى علمْنا حصولَ تلك الصفة له فقد علمنا ما هو المسمى بالعالِمِيَّة، ومعلومٌ أنه ليس الأمرُ كذلك، فإنّا بعد العلم بأنَّ اللهَ تعالى ليس بجسمٍ ولا حالٍّ في الجسم يصحّ منّا الشكّ في أنه[4] تعالى هل يعلم ذاتَه وهل يعلم كونَه فاعلاً لغيره؟ إلى أن نعرف ذلك بالدليل، فعلمْنا أنّ كونَ الشيءِ شاعراً بالشيء مغايرٌ لحصولِ ذلك الشيء.

وأمّا الوجهُ الذي يخص الإدراكَ العقليَّ فهو أن نقول: لا شكّ في[5] أنّا نعقل أنفسَنا، فإمّا أن يكون تعقّلُنا لذواتنا نفسَ ذواتنا أو أمراً زائداً عليها، والأولُ باطلٌ من وجهين[6]:

الأول: أنّ تعقّلَنا لذاتنا[7] إذا كان عيَنَ[8] ذاتنا فعلمُنا بعلمنا بذاتنا إمّا أن يكون

---

(١) ب، ج: «فهو».

(٢) قوله: «تلك» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «حصول».

(٤) ب: «الشك ذاته»!.

(٥) قوله: «في» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «وجوه».

(٧) ب: «لذواتنا»، ومن قوله: «نفسَ ذواتنا أو» إلى هنا سقط من ج.

(٨) ب، ج: «غير».

نفسَ علمنا بذاتنا[١] أو لا يكون، فإن كان الأولُ وجب أن يكون علمُنا[٢] بعِلْمنا بذاتنا نفسَ ذاتنا، فيلزم أن يدوم[٣] علمُنا بعلمنا بذاتنا بدوام ذاتنا.

ثم إنّ المراتبَ في هذه العلوم غيرُ متناهية، فيلزم أن يكون المراتبُ[٤] الغيرُ المتناهية موجودةً بالفعل دائماً، وهو[٥] مكابرة.

وأمّا إن قيل: إنّ علمَنا بعلمنا بذاتنا هو عينُ[٦] علمِنا[٧] بذاتنا: فالكلامُ عليه مثلُ الكلام على القول بأنّ علمَنا بذاتنا غيرُ[٨] ذاتنا، وسيأتي ذلك إن شاء الله[٩].

الثاني: إنّ علمَ الشيء بذاته لو كان هو نفسَ ذاتِه لم يكن العلمُ على الإطلاق عبارةً عن حصول ماهية المعلوم للعالِمِ؛ لأنّ الشيءَ يستحيل أن يكون حاصلاً لنفسه.

لا يقال: حصولُ الشيء للشيء أعمُّ من حصوله لغيره، ولا يلزم من كذب الخاصّ كذبُ العام، بل النفسُ جوهرٌ قائمٌ بذاته، وهو حاصلٌ لذاته فيما يعتبر أنّ هويّتَه المجرّدةَ حاصلةٌ لشيء يكون معقولاً، وبما يعتبر أنّ هويتَه المجردةَ قد حصل لها شيءٌ كان عاقلاً، وبما يعتبر أنه هويةٌ مجردةٌ كان عقلاً، فالمجردُ الذي يَعقِلُ ذاتَه يكون عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، ويكون الكلُّ شيئاً واحداً، ومثل هذا غيرُ ممتنعٍ في بديهة العقل، ألا يرى أنّا بعد تصوّرِ المحرِّكِ والمتحركِ لا نعلم أنّ أحدَهما مغايرٌ للآخر إلا

(١) ب، ج: «بذواتنا».
(٢) «علمُنا» مكرر مرتين في ج.
(٣) ب، ج: «يكون».
(٤) ب، ج: «أن يكون تلك المراتب».
(٥) ب: « بالفعل وإنما هو».
(٦) كذا في الأصول، وحقها أن تكون: «غير».
(٧) قوله: «علمنا» سقط من ج.
(٨) ب، ج: «عين».
(٩) قوله: «إن شاء الله» لم يرد في ب، ج.

ببرهان؟ ولو كان ذلك ممتنعاً في البديهة لمَا احتيج فيه إلى البرهان، وإذا ثبت أنه غيرُ ممتنعٍ في البديهة [(١)] والحجة التي ذكرناها في بيان أنّ إدراكَ الشي عبارةٌ عن حصول ماهيةِ المدرَك للمدرِك ساقتنا[(٢)] إليه ـ فوجب[(٣)] الجزمُ به.

ثم إن سلّمنا أنّ حصولَ الشي للشيء يقتضي المغايرةَ لكنا نقول: إنّ كلَّ شخصٍ فإنه لا بدّ وأن يزيدَ على ما له من الماهية بأمرٍ زائد، وهو شخصيتُه، فيكون هناك ماهيةٌ وتشخُّصٌ[(٤)] ومجموعٌ حاصلًا منهما، وهو المشخَّص[(٥)]، وإذا كان كذلك أمكن أن يقال: إن ذلك الشخصَ حصلت له تلك الماهيّة؛ لأن تلك الماهيةَ لمّا كانت جزءاً من ذلك المشخَّص[(٦)]، والجزءُ مغايرٌ للكل، لا جرم صح أن يقال: إن تلك الماهية حاصلةٌ لذلك المشخَّص[(٧)]، ولأجل هذا المعنى صحّ منّا أن نقول: ذاتي وذاتك، فأضيفُ ذاتي إلى نفسي.

لأنّا نقول: أما الأولُ فغيرُ صحيح؛ لأنه كما أنّ حصولَ الشيء للشيء أعمُّ من حصول الشيء لشيء مغاير له[(٨)]، فكذلك إيجادُ الشيء للشيء أعمُّ من إيجاد الشيء لغيره، وكما أنّ هذا القَدْرَ لا يقتضي صحةَ كون الشيء موجداً لنفسه، فكذلك فيما ذكرتموه، بل يلزم مما ذكروه[(٩)] صحةُ كونِ الشيء حالاً في نفسه، ومحلاً لنفسه، ومتقدماً على نفسه، ومتأخراً عن نفسه؛ لأنّ كونَ الشيء حالاً ومحلاً ومتقدماً

---

(١) ج: «بالبديهة».
(٢) ب، ج: «ساقنا».
(٣) ب، ج: «وجب».
(٤) ب، ج: «وشخص».
(٥) ب، ج: «الشخص».
(٦) ب، ج: «الشخص».
(٧) ب، ج: «الشخص».
(٨) ب، ج: «لشيء آخر مغاير له».
(٩) ب: «ذكروها».

ومتأخراً أعمُّ من كونه حالاً في الغير أو محلاً للغير، وكما أنّ ذلك باطلٌ فكذلك فيما ذكرتموه.

قوله: هذا الشيءُ بما يعتبر أنه كذا فهو عاقل، وبما يعتبر أنه كذا فهو معقول.

قلنا: المفهومُ من هذه العبارات إن كان[1] واحداً كانت لفظةُ العاقل والمعقول والعقل[2] ألفاظاً مترادفة، والبحثُ عن الألفاظ المترادفة لا يليق بالحقائق[3]، ولأنّا نعلم بالضرورة أنّ هذه الألفاظَ غيرُ مترادفة؛ لأنه قد يصدق كلُّ واحدٍ منهما[4] عند كون الآخر كذباً[5]. وإن لم يكن المفهومُ منها واحداً فقد بطل قولُكم: إنّ كونَ الشيء عاقلاً لذاته عينُ ذاته.

قوله: يصحّ منّا أن نتشكك[6] في أنّ الشيءَ الواحدَ هل يحرك ذاتَه أم لا.

قلنا: إنما صح ذلك؛ لأنّ مفهومَ المحركيَّةِ غيرُ مفهوم المتحركية[7]، وكيف لا نقول ذلك والمحركيةُ أمر من مقولة أن يفعل، والمتحركية[8] من مقولة أن ينفعل؟ فلما اختلف المفهومان صحّ[9] أن[10] نشكك[11] في أنهما[12]هل يجتمعان في الذات

---

(١) ب: «كانت».

(٢) ب، ج: «العقل والعاقل والمعقول».

(٣) ب، ج: «غير لائق بكتب الحقائق».

(٤) كذا في الأصلين، والوجه: منها.

(٥) ب، ج: «كاذباً».

(٦) ب، ج: «نسلك».

(٧) قوله: «غيرُ مفهوم المتحركية» سقط من ج.

(٨) ج: «والمحركية».

(٩) ب، ج: «المفهومان صح منّا».

(١٠) قوله: «أن» سقط من ج.

(١١) ب، ج: «نتشكك».

(١٢) ب: «نتشك ذاتها».

الواحدة أم لا؟ وأما[١] في هذه المسألة فالنزاعُ وقع[٢] في أنه هل مفهومُ العاقلية والمعقولية أمرٌ واحد؟ لا في أنهما مع كونهما وصفين متغايرين هل يجتمعان في ذات واحدةٍ أم لا[٣]؟ فأين أحدُهما من الآخر؟

قوله: الماهيةُ جزءٌ من الشخص، فتكون مغايرةً له.

قلنا: هذا القدرُ[٤] هَبْ أنه استمر في علم الشخص بماهيّته، فكيف يتمشى في علمه بذاته المتعينة[٥]؟ وعلى أن فيه اعترافاً بأنّ العلمَ ليس هو نفسَ الماهية، بل هو إضافةٌ مخصوصةٌ بين الماهية [٦] وبين ذلك الشخص حاصلةً بينهما بعد تحقق ذلك الشخص.

وأمّا القسم الثاني، وهو أن يكون علمُ الشيء بذاته زائداً على ذاته فذلك الزائدُ إمّا يكون صورةً[٧] مساويةً لماهية ذلك الشيء أو لا تكون[٨]، والأول باطل؛ لأنه يلزم اجتماعُ المثلين، ولأنه ليس حلولُ أحدهما في الآخر أولى[٩] من العكس، فثبت الثاني، وذلك يقتضي القطعَ بأنه ليس علمُ الشيء بذاته عبارةً عن نفس ذاته، أو عن حصول[١٠] صورةٍ مساويةٍ لذاته في ذاته، وهو المطلوب.

وأمّا بيان أنّ الإدراكاتِ الخيالية ليست عبارةً عن مجرد حصول هذه الصور

---

(١) ب، ج: «فأما».

(٢) ب، ج: «فالنزاع إنما وقع».

(٣) ب، ج: «أمر أم».

(٤) ب، ج: «العذر».

(٥) ب، ج: «المعينة».

(٦) ب: «الذاتية».

(٧) ج: «تكون صورته»، ب: «يكون صورته».

(٨) ب: «أو لا يكون».

(٩) ب، ج: «بأولى».

(١٠) ب: «عبارة عن نفس زائدة عن حصول».

الخيالية في الخيال؛ لأنها عندهم حال ما تكون موجودةً في الخيال لا يكون مشعوراً بها، بل إنما يحصل الشعورُ بها إذا طالعها الحسُّ المشترك، فوجب أن لا يكون إدراكُ هذه الصورة[١] نفسَ حصولها.

لا يقال: الخيالُ إنما لم يدركها؛ لأنه ليس من القوى المدركة.

لأنّا نقول: لمّا صدق على الخيال أنه متمثلٌ[٢] بهذه الصورة، وكذب عليه كونُه مدركاً له تبين[٣] إنّ الإدراكَ ليس نفسَ التمثل، وهكذا الكلامُ في إدراك الوهم بعينه.

وأمّا بيان أنّ الإبصارَ ليس عبارةً عن مجرد الشبح المنطبع؛ لأن ابن سينا ذكر في «الشفاء» أنّ الأشباحَ تنطبع في الجليدتَيْن، مع أنّ الإبصارَ لا تحصل هناك[٤]، بل عند ملتقى العصبتين، وهذا[٥] يدلّ على أن الإبصار ليس نفسَ انطباع[٦] ذلك الشبح.

فقد ثبت بهذه الوجوه أنّ الإدراكَ ليس عبارةً عن نفس الانطباع، بل الحقُ أنه حالةٌ نسبيةٌ إضافية، فإنّا نعلم بالبديهة أنّا إذا أبصرنا زيداً فإنّ لقوّتنا الباصرةِ نسبةٌ خاصةٌ[٧] إليه، وأنّ الذي يقال من أنّ المبصَرَ ليس هو بزيد[٨] الموجود في الخارج، بل هو غيرُ مبصَرٍ أصلاً، وإنما المبصَرُ مثالُه وشبحُه، فإنه يتشكّك في أجلى[٩] العلوم الضرورية وأقواها.

---

(١) ب، ج: «الصور».

(٢) ب: «متخيل».

(٣) ب، ج: «لما قلنا».

(٤) ب، ج: «هنالك».

(٥) ب، ج: «وذلك».

(٦) ج: «الانطباع»!

(٧) ب، ج: «حاصلة».

(٨) ج: «زيد»، ب: «زيداً».

(٩) ب، ج: «إجلاء».

ولنتكلم الآن في إبطال قول من يقول: إنه أمرٌ عدمي:

المسألة الرابعة: في أن الإدراك والشعور والعلم يستحيل أن يكون أمراً عدميّاً

يدلّ عليه أمران:

الأول: وهو أنّا ندرك التفرقَة بين كوننا عالمين ومبصرين وسامعين وبين سائر الأحوال[١] النّفسانية، والعدمُ الصِّرفُ لا يكون كذلك.

الثاني: وهو أنّ العلمَ لو كان أمراً عدميّاً لمَا كان عبارةً عن أي عدم كان، فإنّ عدمَ الفيل والمثلث[٢] والحجر لا يكون علمًا، بل لا بدّ وأن يقال: إنه عبارة عن عدم الجهل.

ثم الجهلُ[٣] إن أريد به الاعتقادُ الغيْرُ المطابق لم يلزم من عدمه العلم؛ لأنّ الحيَّ قد يكون خالياً[٤] عنهما؛ وإن أريدَ به كونُ الشخص غيرَ عالِـم بالشيء كان ذلك أمراً عدمياً، فالعلمُ الذي جُعِلَ عبارةً عن عدمه كان عدماً للعدم، فيكون أمراً ثبوتياً، وبالله التوفيق[٥].

واعلم أنّ البحثَ عن أحكام العلوم فيه كثرة[٦]، وقد استقصيناها[٧] في كتبنا، إلّا أنّ القَدْرَ الذي كنا[٨] نحتاج إليه في هذا الموضع هذا القدر، ولننتقل[٩] الآن إلى المقصود:

---

(١) ب، ج: «أحوالنا».

(٢) كذا في ب، ج: «والمثلث»، وفي أ: «والمثلة».

(٣) ب، ج: «ثم إن الجهل».

(٤) ج: يكون حالها» ! تصحيف.

(٥) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٦) ب: «كثيرة»!

(٧) ب: «استقصيناه».

(٨) قوله: «كنا» سقط من ب، ج.

(٩) ب، ج: «وننتقل».

المسألة الخامسة: في إقامة الدلالة على أنه[١] سبحانه عالم

لنا فيه مسلكان:

الأول: أنه تعالى فَعَلَ أفعالاً محكمة، وكلُّ مَن كان كذلك كان عالماً، فالله تعلى عالم.

أمّا المقدمةُ الأولى فظاهرة[٢] لا سيّما عند تأمّل ما في أعضاء الحيوانات من المنافع العجيبة المذكورة في كتب التشريح.

وأمّا المقدّمةُ الثانية فالعلماءُ ادَّعَوا الضرورةَ فيها، وزعموا أن مَن رأى خطّاً منظوماً فإنه يضطر إلى العلم بكون ذلك الكاتبِ عالماً، مع أنه لا نسبةَ لها[٣] في ذلك الخطّ من الإحكام إلى ما[٤] في أقل شيءٍ من أفعال الله تعالى، فإذا كان العلمُ الضروريُّ حاصلاً هناك فها هنا أَولى.

فإن قيل: ما المعنيُّ بالإحكام لننظر[٥] أنّ أفعالَ الله تعالى هل هي محكمةٌ أم لا؟ فإنّ الإحكامَ قد يراد به إيقاعُ الفعل مطابقاً لما حصلت المواضعةُ على تحسينه، مثل أنّ الناسَ لمّا اتفقوا على إيجاد رُقومٍ مخصوصةٍ أدلة على الكلام، وكل مَن أتى بتلك الرقوم مطابقاً لمَا تواضعوا على تحسينه[٦] كان محكمًا في أفعاله، ولو أنهم اتفقوا على تحسين نوعٍ آخر من الرقوم لكان المحكمُ هو الآتي بالنوع الثاني لا الآتي بالنوع[٧] الأول، وقد يراد به إيقاعُ الفعل مطابقاً للمنفعة.

---

(١) ب، ج: «أن الله».
(٢) ب، ج: «فهي ظاهرة».
(٣) ب، ج: «لما».
(٤) ب، ج: «من الإحكام والإتقان إلى ما».
(٥) ب، ج: «للنظر».
(٦) ب: «تحصينه».
(٧) قوله: «الآتي بالنوع» سقط من ب، ج.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إن فسّرتم إحكامَ أفعالِ الله تعالى بالوجه الأول امتنعَ الاستدلالُ به على العالِمية؛ لأن الإحكامَ بذلك المعنى لا يتحقق إلا بعد المواضعة، وأفعالُ الله تعالى مبتدأة[١]، فلا تكون محُكمةً بهذا[٢] التفسير.

وإن فسّرتم الإحكامَ بالوجه الثاني فنقول: إمّا أن تعتبروا فيه[٣] كونَه مطابقاً للمنفعة من جميع الوجوه أو تكتفوا بكونه مطابقاً للمنفعة من بعض الوجوه[٤]، فإن كان الأولُ فلا نسلّم أنّ أفعالَ الله تعالى محكمةٌ بهذا التفسير[٥]، ولا ينفعكم بيانُ كونهِا مطابقةً للمنفعة من الوجوه التي عددتموها، بل لا بُدّ من بيان أنها من جميع جهاتها مطابقةٌ للمنفعة، ومعلومٌ أنّ دعوى ذلك مكابرةٌ فضلاً عن تصحيحه بالحجة.

وإن كان الثاني كان[٦] حاصلُه أنّ الفعلَ المطابقَ للمنفعة من بعض الوجوه يدلّ على كونِ فاعلِه عالماً، والمعنى بكونه مطابقاً للمنفعة أنه بحيث يمكن أن ينتفعَ به منتفع[٧]، فرجع[٨] حاصلُ الكلام إلى أنّ كلَّ فعل وقع على وجهٍ يمكن أن ينتفع به منتفعٌ فإنه يدلّ على كون فاعلِه عالماً، ومعلومٌ أنّ ذلك باطل، فإنه لا أثر يصدر عن مؤثرٍ إلا ويمكن أن ينتفعَ به منتفعٌ مّا باعتبارٍ ما سواء[٩] كان ذلك الفعلُ صادراً عن العالم أو الجاهل أو عمّا لا يكون له شعورٌ بما يصدر عنه، مثلُ الإحراقِ الصادر[١٠] عن

---

(١) ج: «مبتدئة».

(٢) ب، ج: «بذلك».

(٣) قوله: «فيه» سقط من ب، ج.

(٤) قوله: «أو تكتفوا بكونه مطابقاً للمنفعة من بعض الوجوه» سقط من ب.

(٥) ب، ج: «المعنى».

(٦) قوله: «كان» سقط من ج.

(٧) ب: «ينتفع به ينتفع»!

(٨) ب، ج: «فيرجع».

(٩) ج: «باعتبارنا سواء» تحريف.

(١٠) كذا في ب، ج: «الصادر»، وفي أ: «الصادرة».

النار، والتبريدِ الصادرِ عن الماء، هذا إذا فسّرتم الإحكام بأحد التفسيرين المذكورين، فإن فسرتموه بتفسيرٍ[١] ثالثٍ فاذكروه لننظر في صحته وفساده.

ثم إن سلّمنا أنّ أفعالَه محكمة فلم قلتم بأنّ[٢] المؤثرَ فيها لا بدّ وأن يكون له شعورٌ فضلاً عن أن يُدَّعى أنه يجب أن يكون عالماً؟ وأمّا دعوى الضرورة فغيرُ مستقيمةٍ من وجوهٍ ثلاثة[٣]:

الأول: أنّ جمهورَ الفلاسفة والأطباء اتفقوا على إسناد تكوُّنِ أعضاء الحيوانات وترتُّبِها[٤] إلى قوةٍ جسمانيةٍ عديمةِ الشعور والإدراك يسمونها بالقوة المصوّرة، ولو كان فسادُ ذلك معلوماً بالضرورة لامتنع اتفاقُهم عليه، فبطل دعوى الضرورة.

الثاني: وهو أنّ الرجلَ الماهرَ في الكتابة لو أخذ يتفكر عند كَتْبه كلَّ حرفٍ في كيفية كتبه لشوّش الأمرُ عليه فلم[٥] يقدر على الكتبة[٦] الجيدة، وإذا ترك ذلك التفكّرَ واسترسل على مقتضى طبعه أمكنه أن يكتبَ كما ينبغي.

وبالجملة: فمهما لم تكن المَلَكةُ النفسانيةُ حاصلةً لم يكن الفعلُ حسناً، ومهما حصلت هذه الملكةُ كان الفعل حسناً جيداً[٧]، وإن لم يكن العلمُ بكيفية تلك الأفعال على سبيل التفصيل حاصلاً، فَعلِمْنا أنّ الفعلَ المحكمَ لا يتوقف على الشعور، بل لو قيل: إنّ الشعورَ التفصيليَّ مضرٌّ فيه كان له وجهٌ[٨] كما قررناه.

---

(١) ب، ج: «فإن فسرتم الإحكام بمعنى».

(٢) ب، ج: «لكن لم قلتم: إن».

(٣) قوله: «ثلاثة» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «وترتيبها».

(٥) ب، ج: «ولم».

(٦) ب، ج: «الكتابة».

(٧) ب، ج: «جداً».

(٨) ب: «كان له درجة».

الثالث: المعارضة؛ وذلك لأنّ اللهَ تعالى لمّا رتّب أعضاءَ الحيوان على الوجهِ المخصوص فلا يخلو: إمّا أن يكون الجسمُ الذي جعله قلباً كان مساوياً لسائر الأجسام في قبول صفة القلبية أو لا يكون، فإن كان مساوياً فحينئذٍ يكون تخصيصُ ذلك الجسم بالقلبية والجسمِ الآخر بالدّماغية تخصيصاً من غير مخصص، وإذا جاز ذلك فلمَ لا يجوز إسنادُ هذه التكوّناتِ إلى مؤثرٍ غيرِ عالم مع أنه يكون نسبتُه إلى جميع الأجسام وإلى[1] جميع التأثيرات نسبةً واحدة؟ فأما[2] إن كان الجسمُ الذي صار قلباً له خصوصيةً لأجلها خصَّه الفاعلُ بالصورة القلبية دون سائر الأجسام، فإذا جاز ذلك فلمَ لا يجوز أن يقال: المؤثرُ غيرُ عالم، وإنه إنما صار ذلك الجسمُ قلباً[3] دون سائر الأجسام لا لتخصيصٍ من جانب المؤثر، بل لاستعدادٍ خاصٍ من جانب القابل؟

ثم إن سلّمنا أنه لا بدّ وأن يكون لموجدِ الأفعال المحكمةِ شعورٌ بها فلمَ قلتم: بأنه[4] لا بدّ وأن يكون عالماً بها؟ ولَمَ لا يجوز أن يكون[5] ظانّاً أو يكون مُبختاً[6]؟ في أن[7] الفعل المحكم كما يصدر عن العالمِ فقد يصدر عن الظانّ والمُبخِت[8].

---

(١) قوله: «إلى» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «وأما».

(٣) من قوله: «دون سائر الأجسام» إلى هنا سقط من ب.

(٤) ب، ج: «إنه».

(٥) من قوله: «عالماً بها؟ ولَمَ» إلى هنا سقط من ب.

(٦) كذا في الأصول: «منجتاً» بتقديم النون على الجيم ويمكن أن تكون من النجت وهو الحظ والسعد، فارسيٌّ مُعَرَّبٌ، والمنجتُ الذي يعمل على سبيل الابتداء من غير نظر في شيء. قال في اللسان: النجت هو الجَدُّ، معروف، فارسي، وقد تكلمت به العرب. والجَدُّ هو الحظُّ. والمنجوت: المحظوظ»

(٧) ب، ج: «فإن».

(٨) ج: «الظانّ وعن المنجت»، ب: «الظانّ وعن المحب».

لا يقال: أفعالُ الظانِّ لا تكون دائماً محكمة، بل قد يخطئ[١] ويصيب[٢]، وأمّا أفعالُ الله تعالى فهي محكمةٌ دائماً.

لأنّا نقول: لا نسلّم أنّ أفعالَ الظان لا يمكن أن تكون دائماً محكمة[٣]؛ وذلك لأنّ الظنَّ لمّا كفى في كون الفعل محكماً مرةً واحدةً وجب أن يكفيَ في ذلك[٤] أبداً؛ لأنّ حكمَ الشيء حكمُ مثلِه.

ثم إن سلّمنا أنّ فعلَ الظانّ لا يكون دائماً محكماً لكنا[٥] لا نسلّم أنّ أفعالَ الله محكمةٌ[٦] دائمًا؛ وذلك لأنّ أفعالَ الله تعالى منها ما لم يتكرّر ـ مثل خلق السماوات والأرض[٧] والكواكب ـ ومنها ما تكررت ـ مثل خلق الحيوانات والنبات ـ أمّا الأول فلا دلالةَ على العلم لتسليمكم إمكانَ صدورِ الفعل المحكم عن الظّان مرةً واحدة، هذا لو[٨] سلّمنا لكم إحكامَ خلقه السماوات، مع أنّ[٩] فيه بحثاً، فإنّا لم نعلم بالضرورة أنّ الشمسَ لو كانت على مقدار أصغر، أو أكبر، أو أشدّ إنارة، أو أقل، أو كانت في[١٠] موضعٍ آخر من الفلك فإنها لا تكون أدخلَ في مطابقة المنفعة مما هي عليه الآن.

---

(١) قوله: «بل قد يخطئ» سقط من ب.

(٢) ب، ج: «وقد يصيب».

(٣) ب، ج: «محكمة دائمًا».

(٤) قوله: «في ذلك» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «كذلك ولكن».

(٦) ب، ج: «أفعال الله تعالى محكمة».

(٧) ب، ج: «والأرضيين».

(٨) ب، ج: «إن».

(٩) ب، ج: «السماوات والأرض مع أن».

(١٠) كذا في ب، ج: «في»، وفي أ: «مع».

وكذلك القولُ في جميع الكواكب، لا سيّما على قول أكثر المتكلمين، فإنهم لا يسندون إلى الكواكب شيئاً من الحوادث الأرضية، بل يسندونها إلى قدرة الله تعالى، وإذا كان كذلك لم يتحقّق في الكواكب والأفلاك[١] مطابقةُ المنفعة.

وأمّا الثاني فلا يمكنكم دعوى الإحكام في كل تلك[٢] الأشخاص المتكررة لِمَا نشاهد في الأشخاص من الصورِ القبيحة، والعللِ المنكرةِ المنفرة[٣]، والأخلاقِ المشوشة، والشمائل المشوهة، بل نرى[٤] الدنيا طافحةً بالشرور والآفات، فكيف يمكن أن يقال: إن هذه الأمورَ المتكررة[٥] كلّها محكمة[٦]؟

ثم إن سلّمنا أنّ هذه الأفعالَ المحكمةَ تدلّ على علم الفاعل، ولكن لِمَ لا يجوز أن يقال: إنّ هاهنا[٧] موجوداً واجبَ الوجود لذاته، ثم إنه أوجب[٨] لذاته موجوداً عالماً ثم[٩] ذلك الموجودُ هو الذي خلق العالم، أو هو[١٠] الذي جعله محكمًا بعد أن صدر عن الأول غيرُ محكم؟

ثم إن سلّمنا أنّ ما ذكرتموه يدلّ على كونه[١١] تعالى عالماً، ولكن[١٢] هاهنا شُبَهٌ توهم نقيضَ ذلك، وهي أربعة:

---

(١) ب، ج: «الأفلاك والكواكب».
(٢) ب، ج: «ذلك».
(٣) ب: «المنفردة».
(٤) ب: «ترى».
(٥) ب، ج: «المنكرة».
(٦) قوله: «محكمة» سقط من ج.
(٧) ب، ج: «هنا».
(٨) ب، ج: «أوجد».
(٩) قوله: «ثم» سقط من ب.
(١٠) ب: «و هو».
(١١) ب، ج: «كون الله».
(١٢) ب، ج: «لكن» دون واو.

الأول[١]: أنه تعالى لو علم شيئاً لكان علمُه بذلك الشيء إمّا أن يكون عيَن ذاته أو لا يكون، والأول باطل، وإلا لكان إثباتُ ذاته مع نفي كونه عالماً جارياً مجرى إثبات ذاته مع نفي ذاته، ولكان الدليلُ على إثبات ذاته دليلاً على كونه عالماً، وذلك باطل؛ ولأن[٢] كونه عالماً أمرٌ نسبيٌّ فالإضافة[٣] إلى المعلوم، والنسبُ تابعةٌ في الوجود والذهن للغير، وذاتُه تعالى غيرُ تابعة للغير، فعلمُه يكون زائداً على ذاته، وذلك[٤] أيضاً محال من وجوهٍ ثلاثة:

ـ **الأول**: أنّ كلَّ ما كان صفةً للشيء كان محتاجاً إلى ذلك الشيء، والمحتاجُ إلى الغير ممكنٌ لذاته، والممكنُ لذاته محتاجٌ إلى ما يقتضي وجودَه، فيكون المقتضي لوجود علم الله تعالى ذاتَه[٥]، والموصوفُ به أيضاً هو ذاته، فيكون ذاتُه الأحديةُ الحقيقيةُ مؤثرةً في تلك الصفة وقابلةً لها، وذلك محال؛ لأنّ نسبةَ القابلِ إلى[٦] المقبول بالإمكان، ونسبةَ المؤثر إلى الأثر[٧] بالوجوب، والنسبةُ الواحدةُ لا تكون[٨] بالإمكان وبالوجوب[٩].

ـ **الثاني**: أنه ليس المعقولُ من اختصاص الصفة بالموصوف احتياجَها إليه في وجودها[١٠]؛ لأنّ العالَـمَ محتاجٌ إلى الباري تعالى وليس صفةً له، وسوادُ الجسم أو بياضه صفةٌ له[١١] وليس معلولًا له، بل المعقولُ من اختصاص الصفة بالموصوف

(١) ب، ج: «الأولى».
(٢) ب: «لأن» دون واو.
(٣) ب، ج: «بالإضافة».
(٤) ب، ج: «وهو».
(٥) ب، ج: «هو ذات الله تعالى».
(٦) قوله: «إلى» سقط من ج.
(٧) ب، ج: «الأثر إلى المؤثر».
(٨) ب: «لا يكون».
(٩) ب، ج: «والوجوب».
(١٠) كذا في ب، ج: «احتياجها إليه في وجودها»، وفي أ: «احتياجه إليه في وجوده».
(١١) «وسواد الجسم أو بياضه صفه له» مكرر مرتين في ب.

حصولُها في الجهة تبعاً لحصول محلها فيها، فإنّا لو لم نعتبر ذلك لم يكن اتصافُ أحدهما بذلك[١] أَولى من العكس، فلو كان الباري تعالى موصوفاً بالعلم لزم أن يكون لذاته حصولٌ في الحيّز والجهة، وذلك على الله تعالى محال[٢].

ـ **الثالث**: أنّ ذلك العلمَ إمّا أن يكون من صفات الكمال أو لا يكون، فإن كان؛ لزم احتياجُ ذات الباري في ذلك الكمال إلى ذلك العلم الذي هو غيره فيكون محتاجاً، وذلك على الله محال[٣]، وإن لم يكن من صفات الكمال كان ذلك[٤] أيضاً على الله محالاً[٥].

الشبهة الثانية: أنّ العلمَ بالشيء حالةٌ نسبيَّةٌ بين العالِمِ وبين[٦] المعلوم، فتلك الحالةُ إمّا أن يكون لها وجود في الأعيان أو لا يكون، فإن لم يك؛ لم يكن[٧] الشيء في نفسه عالماً، وإن كان فمن المعلوم أنّ وجودَ النسبة متوقفٌ على جود كلا الأمرين اللذين يُنسب أحدهما إلى الآخر، فيجب أن يتوقفَ ثبوتُ علم الله تعالى بالأشياء على ثبوتِ تلك الأشياء، وذلك باطلٌ باتفاق أصحاب الملل، ولأنّ علمَه بالأشياء لمّا كان موقوفاً على ثبوتها؛ كان ثبوتُ[٨] الأشياء يتوقف على إيجاده لها ـ على ما مرّ ـ فوجب أن لا يتوقفَ إيجادُه لها على علمه بها لامتناع الدور، وحينئذٍ لا يكون صدورُ الفعل المحكم عن الفاعل دليلاً على كونه عالماً.

(١) ب، ج: «بالآخر».
(٢) ب، ج: «وذلك محال على الله تعالى».
(٣) ب، ج: «وذلك على الله تعالى محال».
(٤) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.
(٥) ب، ج: «على الله تعالى محالًا».
(٦) قوله: «بين» سقط من ب، ج.
(٧) قوله: «لم يكن» سقط من ب.
(٨) ب، ج: «وثبوت».

لا يقال: الأشياءُ وإن كانت معدومةً في الخارج فإنه يحصل في ذات الباري تعالى صورٌ مطابقةٌ لها في ماهيّاتها، وتكون النسبةُ المسمّاةُ بالعلم حاصلةً بين ذاته وبين تلك الأمور.

لأنّا نقول: قد بينّا فساد القول بالانطباع، وبتقدير تسليمه فإنه لا يمكن إثباتُه في حق الباري تعالى؛ لأنه يلزم وقوعُ[١] الكثرة في ذاته تعالى، وهو[٢] محال.

الشبهة الثالثة: أنه لو عَلِم شيئاً لوجب[٣] أن يعلم كونَه عالماً بذلك الشيء، واللازمُ محال، فالملزومُ مثلُه.

بيان الشرطية: أنّ كلَّ مَن علم شيئاً فإنه لا يستحيل أن يعلم كونَه عالماً بذلك الشيء، والعلمُ به ضروري، والصحةُ في حق الله[٤] تعالى يلازمها[٥] الوجوبُ لامتناع التغيرِ عليه.

بيانُ امتناع اللازم ما سيأتي إن شاء اللهُ تعالى[٦] في الشبهة[٧] التي بعد ذلك، وحينئذٍ تتمّ الشبهة.

الشبهة الرابعة: لو علم شيئاً لعلم ذاتَه، والتالي محال، فالمقدّمُ مثلُه.

بيان الشرطية: أنّا نعلم بالضرورة أنّ كلَّ مَن عَلِمَ شيئاً فإنه لا يستحيل أن يَعلَم كونَه عالماً بذلك الشيء، ويدخل في ذلك علمُه بذاته.

---

(١) ب، ج: «يلزم منه وقوع».

(٢) ب، ج: «وإنه».

(٣) ب، ج: «وجب».

(٤) ب، ج: «الباري».

(٥) ب، ج: «يلازمه».

(٦) قوله: «إن شاء الله تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٧) ب، ج: «المسألة».

بيان امتناع التالي: أنّ العلمَ أمرٌ نسبيٌّ إضافيّ، والنِّسَبُ لا تعقل إلا بين أمرين، فالشيءُ الواحدُ يستحيل أن يكون منتسباً إلى نفسه، وأيضاً فالعلمُ عبارةٌ عن حصول صورة المعلوم في العالِم، فتلك الصورة إن كانت مغايرةً لذات الله تعالى لزم اجتماعُ المثلين، وإنه[١] محال، ولأنه ليس واحدٌ منهما[٢] بالحالِّيَّة والأخرى بالمحَلِّيَّة أولى من العكس، وإن كانت نفسَ ذاتِ الله تعالى فهو محال، وإلا لم يَبق الفرقُ بين قولنا: إنه ذات، وبين قولنا: إنه عالم، وفسادُه معلومٌ بالضرورة.

ومن المخالفين مَن قَدَح في علمه بالجزئيات، وبَنى عليه القدحَ في دليل الإحكام، ولهم في ذلك شبهتان[٣]:

الأولى[٤]: أنه تعالى إذا علم مِن زيد أنه ليس في الدار عندما لا يكون فيها، فإذا دخل زيد[٥] الدار فإمّا أن يبقى علمُه بأنه ليس فيها أو لا يبقى، فإن بقي كان ذلك العلمُ جهلاً، والجهلُ على الله محال[٦]، وإن لم يبق فقد تغير علمُ الله، والتغيرُ عليه محال[٧].

لا يقال: لمَ لا يجوز أن يكون العلمُ بأن زيداً ليس في الدار هو بعينه يكون عالماً بكونه في الدار عند كونه فيها؟ وعلى هذا التقدير لا يلزم التغير.

ثم إن سلّمنا التغيّرَ لكن لمَ لا يجوز أن يقال: إنه تتجدّدُ التعلّقاتُ بحسب تجدد المعلومات؟

---

(١) ب، ج: «وهو».
(٢) ب، ج: «أحدهما».
(٣) ب، ج: «شبهات».
(٤) كذا في ب، ج: «الأولى»، وفي أ: «الأول».
(٥) ب، ج: «في».
(٦) ب، ج: «على الله تعالى محال».
(٧) ب، ج: «تغير علمه، وإنه محال».

لأنّا نقول: أمّا الأولُ فباطلٌ[١] من وجوهٍ أربعة:

أحدها: أن مَن علم أن[٢] زيداً يدخل[٣] في الدار ضحوةَ النهار ثم جاءت الضحوةُ ولم يكن ذلك الشخص عالماً بمجيء الضحوة، فإنه لا يعلم أن زيداً دخل الدار، ولو كان علمه بأنه سيدخل الدارَ وقتَ الضحوة هو بعينه العلم بدخوله فيها عند حضور الضحوة لحصل العلمُ في هذه الصورة لا محالة.

الثاني: أنّ اعتقادَ أنّ الشيءَ حاضرٌ قبل حضوره جهل، واعتقاد أنه غيرُ حاضرٍ الآن مع أنه سيحضر بعد ذلك عند حضوره جهل، ولمّا كان كذلك وجب أن يكون أحدُهما مخالفاً للآخر في الحقيقة، ومع المخالفة في الحقيقة يستحيل أن يكون أحدُهما عينَ الآخر.

الثالث: أنّ العلمَ مطابقٌ للمعلوم، وعدمُ الشيء مغايرٌ لوجوده[٤]، فوجب أن يكون العلمُ المطابقُ لأحدهما مغايراً للعلم المطابق للآخر لاستحالة كون العلم الواحد مطابقاً لمعلومين مختلفين.

الرابع: وهو أنّ الحقيقةَ الحاصلةَ في الحال يستحيلُ توقيفُ حصولِها على شرطٍ غيرِ حاصلٍ في الحال، فإذا قلنا: العلمُ بأنّ الشيءَ سيوجد علمٌ بوجوده إذا وُجد، فقد وقفنا كونَ ذلك العلم علماً بوجود ذلك المعلوم على دخول ذلك المعلوم في الوجود، فلو لم يكن كونُه عالماً بوجوده أمراً متجدداً، بل هو عينُ ما هو حاصل في الحال، لاستحال توقيف حصولِه على شرطٍ سيتجدّد بعد ذلك، ولمّا كان ذلك التوقفُ معتبراً علمْنا أنّ ذلك العلمَ متجدد.

---

(١) ب، ج: «فهو باطل».

(٢) قوله: «أن» سقط من ب.

(٣) قوله: «يدخل» سقط من ب، ج.

(٤) ب: «لوجوبه».

وأمّا السؤالُ الثاني فباطلٌ أيضاً من وجهين:

الأول: وهو أنّ العلم بأنّ زيداً ليس في الدار إمّا أن يزولَ عند دخول زيد في الدار[١] أو لا يزول، فإن لم يزل تحققَ الجهل؛ لأنّ اعتقادَ أنه ليس في الدار مع أنه فيها جهل، وإن زال فلا يخلو: إمّا أن يكون ذلك التعلقُ الزائلُ[٢] قديمًا أو حادثاً، فإن كان قديماً لزم عدمُ القديم، وهو باطل بالدليل الذي مرّ في مسألة الحدوث، وإن كان حادثاً فإمّا أن يكون مسبوقاً بتعلّق آخر أو لا[٣] يكون، فإن كان الأول فالكلام في ذلك التعلق كالكلام في التعلق الأول، فلزم[٤] أن يكون كلُّ تعلّقٍ حادثٍ مسبوقاً بتعلقٍ حادثٍ آخر، وهو محال لاستحالة القول بحوادث لا أول لها[٥].

وإن كان الثاني لزم أن يقال: الباري تعالى قبلَ حدوث ذلك التعلّق ما كان عالماً بشيء أصلاً، وكلُّ ذلك باطل.

الثاني: وهو أنّ ذاتَه تعالى يمتنع خلوُّها عن وجودِ ذلك التعلق وعدمه، فإمّا أن يكفيَ في[٦] وجود ذلك التعلق ذاتُه أو لا يكفي، فإن كفى[٧] لزم دوامُ وجودِ ذلك التعلق، أو دوامُ عدمِه لدوام ذاته، وإن لم يكفِ فحينئذٍ يكون ذاتُه موقوفةً على أن يحصل له أحدُ الأمرين، أعني وجودَ ذلك التعلّق أو عدمَه، ووجودُ ذلك التعلق وعدمُه موقوفٌ على وجودِ شيءٍ آخر وعدمِه[٨]، فيكون ذاتُه محتاجةً إلى حضور

(١) قوله: «في الدار» سقط من ب، ج.
(٢) ب، ج: «للزائل».
(٣) ب: «بتعلق أجزاء لا يكون» تحريف.
(٤) ب، ج: «ويلزم».
(٥) ب: «بحوادث الأول لها» تحريف.
(٦) قوله: «في» سقط من ب.
(٧) كذا في ب، ج: «كفى»، وفي أ: «كفت».
(٨) ب، ج: «أو عدمه».

شيء آخر أو عدمه[١]، والمحتاجُ إلى الغير ممكن، فتكون ذاتُه ممكنةَ الوجود، وذلك[٢] محال.

الشبهة الثانية: لو كان عالماً بالجزئيات لكان جسماً، واللازمُ محال، فالملزومُ مثلُه.

بيان الشرطية: أنه تعالى لو كان عالماً بالجزئيات لكان إذا علم ـ مثلاً ـ مربعا مجنّحاً بمربعين متساويَيْن، مع أن ذلك المربعَ غيرُ داخل في الوجود، فلا بد وأن يكون لذلك المربع وجودٌ ذهني، على ما بيّنا[٣] أنّ إدراكَ المعدوماتِ لا يكون إلا عند انطباع حقائقها في المدرِك، ولا بدّ وأن[٤] يتميز موضعُ أحد المربعين عن موضع المربع الآخر على ما بينّاه، حيث بيّنا أنّ الحاصلَ للصور الخيالية لا بدّ وأن يكون جسماً، فثبت أنه تعالى لو كان مدركاً للجزئيات لكان جسماً.

وأمّا امتناعُ التالي[٥] فهو متفقٌ عليه بين المحصلين، وسيأتي البراهين عليه إن شاء الله تعالى[٦]، فوجب امتناعُ الملزومِ والجواب، أما النقضُ بالنمل والنحل فلا نسلم أنها غيرُ عالمةٍ بما يصدر عنهما، بل اللهُ تعالى خصهما بتلك العلوم[٧].

وقوله[٨]: ما الذي يُعنى بالإحكام؟

قلنا: نعني به كون الشيء مطابقاً للمنفعة المطلوبة منه، مثلاً: المنفعةُ المطلوبةُ[٩]

(١) ب، ج: «وعدمه».

(٢) ب، ج: «وهو».

(٣) ب، ج: «ثبت».

(٤) ب، ج: «أن» دون واو.

(٥) ب، ج: «الثاني».

(٦) قوله: «إن شاء الله تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٧) من قوله: «أما النقض بالنمل» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «قوله» دون واو.

(٩) قوله: «منه، مثلًا: المنفعة المطلوبة» سقط من ب.

من السكّين هي[١] القطع، فإذا كان السكيُن مفيداً كمالَ هذا المطلوب كان ذلك السكينُ محكماً في كونه سكيناً.

قوله: لِمَ لا يجوز أن يكون المؤثرُ عديمَ الشعور؟

قلنا: هذا باطل بضرورة العقل؛ لأنّ كلَّ عاقل إذا رأى خطّاً مستقيماً اضطرّ إلى العلم بأنّ المؤثرَ فيه كان ذا شعورٍ وإدراك.

قوله: الفلاسفةُ أسندوا عجائبَ خِلقَةِ بدنِ الإنسان إلى القوة المصوّرة.

قلنا: إنكارُ الضرورة على الجمع القليل جائز[٢]، وأكثرُ أفاضلِ الأطباء اتفقوا على دلالة ذلك على حكمة الله[٣] تعالى[٤]، ومَن أراد ذلك فعليه بكتاب «المنافع» لجالينوس[٥]، وبكتاب «بقراط[٦] وأفلاطون» حتى يَعرفَ اتفاقَهم أنّ ذلك دليلٌ على حكمة الصانع.

قوله: الأستاذ الماهر في الكتابة إذا أخذ يتروّى[٧] في كِتْبة حرفٍ فإنه يتشوش[٨] الأمرُ عليه.

قلنا: هذا هو الذي استدلّ به أصحابُنا على أنّ موجدَ أفعالِ العباد هو اللهُ تعالى، فهو غيرُ لازمٍ علينا.

---

(١) قوله: «هي» سقط من ب، ج.

(٢) ب: «جاز».

(٣) ب، ج: «الصانع».

(٤) قوله: «تعالى» سقط من ب.

(٥) كذا في ب، ج: «لجالينوس»، وسقطت اللام من أ.

(٦) ب، ج: «آراء أبقراط».

(٧) ب: «تيردى» تصحيف.

(٨) ب، ج: «تشوش».

قوله: لماذا[١] صار بعضُ الأجسام قلباً وبعضُه دماً[٢].

قلنا: قد أجبنا عن هذا[٣] السؤال فيما مرّ.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون[٤] الفاعلُ ظانّاً أو مُبْخِتاً؟

قلنا: لأنّا نعلم بالضرورة أنّ الظانَّ لا يمكنه فعلُ الأفعال الكثيرة على وجهِ الإحكام، وكل ما يورَدُ عليه من الشكوك فهو قدحٌ في العلم[٥] البديهي، فلا يستحق الجواب.

قوله: أفعال الله تعالى منها ما لم يتكرر ومنها ما يتكرر[٦]، والقسم الأول لا يدل إحكامُه على علم الفاعل، والثاني لم يوجد فيه الإحكام.

قلنا: لا نسلّم أنّ القسمَ الثاني لم يوجد فيه الإحكام؛ لأنّا فسّرنا الإحكامَ بمطابقة المنفعة المطلوبة منه من حيث هو هو، ولا شكّ أن ذلك حاصلٌ في أعضاء بدن الحيوان، نعم[٧] قد يوجد فيها أنواعٌ من الخلل، ولكن ذلك لا يدلّ على الجهل؛ لأن العالم يمكنه أن يفعل فعلاً غيرَ محكم، لكن غيرُ العالم لا يمكنه أن يفعل الفعل المحكم، والعلمُ بذلك[٨] ضروري.

قوله في الشبهة الأولى: علمُه بالأشياء إمّا أن يكون نفسَ ذاتِه أو زائداً على ذاته[٩].

---

(١) ب، ج: «إذا».
(٢) ب، ج: «وبعضها دماغاً».
(٣) قوله: «هذا» سقط من ب، ج.
(٤) قوله: «يكون» سقط من ج.
(٥) قوله: «العلم» سقط من ب، ج.
(٦) ب، ج: «تكرر».
(٧) ب، ج: «بل».
(٨) ب، ج: «به».
(٩) ب، ج: «عليها».

قلنا: إنه زائدٌ على ذاته، وذلك الزائدُ من مقتضيات ذاته.

قوله: الشيءُ الواحدُ لا يكون قابلاً ومؤثراً معاً.

قلنا: سيأتي في باب الصفات إن شاء اللهُ تعالى[١] إبطالُ ذلك.

قوله: المعنيُّ بقيام المعنى بالذات حصولُه في الحيّز تبعاً لحصول الذات.

قلنا: قد مرّ إبطالُ ذلك.

قوله: العلم إمّا أن يكون كمالاً أو لا يكون.

قلنا: قد ذكرنا غيرَ مرة أنّ الكلامَ المبنيَّ على الخسة والكمال[٢] كلامٌ غيرُ برهاني، بل إقناعيٌ[٣] وعظي، وأيضاً نقول: إنه صفةُ كمال.

قوله: فيلزم أن لا يكون ذاتُ الله تعالى من حيث هي هي كاملة.

قلنا: إن عنيت بذلك أنّ ذاتَ الله تعالى إذا نُظر إليها بدون هذه الصفة لم يكن المنظورُ إليه موصوفاً بهذا النوع من صفات الكمال فالأمر كذلك، لكن لا يلزم منه المحال، وإن عنيت به أنّ ذاتَ الله تعالى تكون خاليةً عن صفة الكمال فذلك غيرُ لازم أصلاً، وإن عنيت به شيئاً آخر فاذكروه لنتكلم عليه.

قوله في الشبهة الثانية: العلمُ بالمعدوم لا يحصل إلا بعد أن يصير ذلك المعدومُ موجوداً.

قلنا: لا نسلّم، والدليل عليه أنه يمكننا[٤] أن نتصوّرَ أموراً ونحكمَ بأمورٍ على

---

(١) قوله: «إن شاء الله تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٢) ب، ج: «الكمال والخسة».

(٣) ب، ج: «بل هو إقناعي».

(٤) ج: «يمكنا».

أمور، وإن كانت تلك الأمورُ معدومة، فإذا جاز ذلك في حقّنا فلمَ لا يجوز في حق الله تعالى؟

قوله في الشبهة الثالثة: لو كان الله[١] تعالى يعلم شيئاً لكان يعلم كونه عالماً بذلك الشيء.

قلنا: هذا مسلّم.

قوله: لكن ذلك محال على ما سيأتي في مسألة كونه تعالى عالماً بكل المعلومات.

قلنا: وسيأتي الجواب عن ذلك[٢] هناك إن شاء الله تعالى[٣].

قوله في الشبهة الرابعة: لو علمَ شيئاً لعلم ذاتَه.

قلنا: هذا مسلّم.

قوله: لكن علمه بذاته محال.

قلنا: هذا ممنوع، والوجوهُ التي ذكروها منقوضةٌ بعلمنا بذواتنا وبالله التوفيق[٤].

المسلك الثاني: في بيان أنه تعالى قادر[٥]

والقادر[٦] هو الذي يفعل بحسب القصد والاختيار، والقصدُ إلى إيجاد الشيء لا يتأتى إلا بعد تصوره، فإيجادُ الاشياء[٧] لا يتأتّى إلا بعد تصوّر تلك الحقائق، فلا بدّ وأن يكون الباري تعالى متصوِّراً لحقائق الأشياء، ثم التصوّرُ لا يعقل أن يكون

---

(١) قوله: «الله» لم يرد في ب، ج.

(٢) ب، ج: «عنها».

(٣) قوله: «إن شاء الله تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٤) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٥) ب، ج: «عالم».

(٦) ب، ج: «وذلك أن نقول: قد ثبت أنه تعالى قادر، والقادر».

(٧) من قوله: «لا يتأتى إلا» إلى هنا سقط من ب، ج.

جهلاً أو ظنّاً؛ لأنّ الجهلَ والظنَّ إنما يكون إذا كان الحكمُ غيرَ مطابق للمحكوم عليه، أو كان يجوز أن لا يكون مطابقاً، والتصورُ ليس فيه حكمٌ أصلاً فيستحيل أن يكون جهلاً أو ظنّاً، وإذا ثبت أنّ الله[١] تعالى عالمٌ بحقائق الأشياء على سبيل التصوّر، وتلك الحقائقُ لما هي هي[٢] يقتضي أن يكون لها لوازم، وتصورُ حقيقةِ الملزوم وحقيقةِ اللازم يقتضي[٣] لذاته التصديقَ بثبوت أحدهما للآخر ـ فلا بد وأن يكون ذلك التصديقُ حاصلاً في حق الباري تعالى، فثبت أنّ الله[٤] تعالى عالمٌ تصوّراً وتصديقاً وبالله التوفيق[٥].

المسألة السادسة: في تزييف طرق الفلاسفة في إثبات كونه عالماً

للفلاسفة[٦] في ذلك طريقان: فتارةً يثبتون أولًا أنه تعالى يجب أن يكون عالماً بغيره، ثم يثبتون أنه يلزم من كونه عالماً بغيره كونه عالماً بذاته، وتارةً يَقلِبون الأمر، فيثبتون أولاً[٧] أنه تعالى يجب أن يكون عالماً بذاته، ثم يثبتون أنه يلزم من كونُه عالماً بذاته كونه عالماً بغيره.

أمّا **الطريقُ الأولُ** فهو المذكورُ في «الإشارات»[٨] وتحريرُه أن يقال: الباري تعالى إن لم يمتنع عليه أن يعقل غيرَه لم يمتنع عليه أن يعقل[٩] ذاته، لكنه لا يمتنع عليه أن يعقلَ غيرَه، فوجب أن لا يمتنعَ عليه أن يعقلَ ذاتَه.

---

(١) ب، ج: «أنه».

(٢) قوله: «هي» سقط من ج.

(٣) ج: «تقتضي».

(٤) ب، ج: «أنه».

(٥) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٦) ب، ج: «ولهم».

(٧) قوله: «أولًا» لم يرد في ب، ج.

(٨) ب، ج: «في كتاب الإشارات» وهو الاشارات والتنبيهات لابن سينا.

(٩) من قوله: «غيره لم يمتنع» إلى هنا سقط من ب.

بيان الشرطية: أنّ كلَّ مَن يعقل شيئاً فإنه يمكنه أن يعقل مِن نفسه أنه عَقَلَ ذلك الشيء، وكل مَن أمكنه ذلك؛ أمكنه[١] أن يعقلَ ذاتَه، فكلُّ مَن عقل شيئاً فإنه يمكنه أن يعقلَ ذاته[٢].

أمّا الصغرى فبديهيّة، وأمّا الكبرى فلأنّ علمَ الشيء بكونه عالماً بشيء[٣] إذا لم يكن ممتنعاً لم يلزم من فرض وجوده محال، فليُفرض[٤] حاصلاً.

والمعنى بقولنا: إنه علمَ كونَه عالماً بشيء أنه علم[٥]:

أنّ ذاتَه موصوفةٌ بأنها عالمةٌ بشيء، وكلُّ مَن عَلِمَ اتصافَ شيء بشيء فلا بدّ وأن يكون عالماً بالموصوف والصفة[٦] معاً؛ لأنّ التصديقَ مسبوقٌ بالتصوّر؛ فإذن كل مَن عَلِمَ كونَه عالماً بشيء يجب أن يكون عالماً بذاته، فإذن كلُّ مَن لا يَمتنع أن يَعلم كونَه عالماً بشيء وجب أن لا يَمتنع كونَه عالماً بذاته؛ فقد ظهر صدقُ الشرطية.

أمّا بيانُ[٧] صدقِ المقدَّم[٨] فهو أنّ الباريَ تعالى موجودٌ قائمٌ بنفسه مجرّد، أي ليس بجسم[٩] ولا بجسماني[١٠]، وكلُّ موجودٍ قائمٍ بنفسه مجردٍ فإنه يمكنه أن يَعقِلَ غيرَه.

أمّا الصغرى فسيأتي بيانها في باب ما يستحيل على الله تعالى، وأمّا الكبرى فلأنّ كلَّ ماهيةٍ مجردةٍ فإنها يصحّ أن تكون معقولة، وكلُّ ما صح أن يكون معقولاً

(١) قوله: «ذلك؛ أمكنه» سقط من ج.
(٢) من قوله: «الشيء، وكل من أمكنه» إلى هنا ضرب عليه الناسخ في أ، (ورقة ١٢٣/ أ).
(٣) ب، ج: «الشيء».
(٤) كذا في ب، ج: «فليفرض»، وفي أ: «فلنفرض».
(٥) ج: «أنه عالم».
(٦) ب، ج: «بالصفة والموصوف».
(٧) ب، ج: «وأمّا بيان».
(٨) ب: «القدم».
(٩) ب: «بجسيم»!
(١٠) ب، ج: «جسماني».

وحدَه صحّ أن يكون معقولاً مع غيره، وكلُّ ما صحّ أن يُعقَلَ مع غيره صح أن تُقارنَ ماهيّتُه ماهيةَ[١] غيره بناءً على أنّ تَعقُّلَ الأشياء يستدعي حصولَ ماهياتها في العاقل؛ فإذن كلُّ ماهيةٍ مجردةٍ فإنه لا يمتنع أن يقارنها ماهيةٌ أخرى، فتكون[٢] تلك الماهيةُ بحيث يصح أن يقارنها ماهيةٌ أخرى إمّا أن يتوقف على حصولها في الجوهر[٣] العاقل أو لا يتوقف.

والأولُ محال؛ لأنّ حصولَها في ذلك الجوهر عبارةٌ عن مقارنتها لذلك الجوهر، فلو توقفت[٤] صحةُ مقارنتها لغيرها على حصولها في ذلك الجوهر مع أنّ ذلك الحلولَ هو نفسُ[٥] المقارنةِ لكانت صحةُ المقارنةِ موقوفةً على وجود المقارنة، وهذا محال؛ لأنّ وجودَ الشيء متأخرٌ عن صحة وجوده، لا أنّ صحةَ وجوده متأخرةٌ عن وجوده، فثبت أنّ صحةَ مقارنةِ غيرِ تلك الماهيةِ المجردةِ لتلك الماهيةِ المجردةِ لا تتوقف على انطباع تلك الماهيةِ المجردة في ذلك الجوهر العاقل، فإذن تلك الماهيةُ المجردةُ سواءٌ وُجدت في العقل أو في الخارج فإنه يصح أن يقارنها غيرُها.

ولا معنى للتعقل إلا مقارنةُ ماهيةٍ مجردةٍ لماهيةٍ مجردة، فثبت أنّ كلَّ ماهيةٍ موجودةٍ في الخارج فإنه يمكن أن يقارنَها سائرُ الماهيات، فثبت أنّ كلَّ مجردٍ فإنه يمكن أن[٦] يعقلَ غيرَهَ، والباري تعالى كذلك، فإذن يمكنه أن يعقلَ غيره، وكل ما كان ممكناً في حقّه كان واجباً لاستحالة حاجتِه إلى غيره[٧]، فإذن الباري تعالى يجب أن

---

(١) قوله: «ماهية» سقط من ب.

(٢) ب، ج: «لكن كون».

(٣) ب، ج: «جوهر».

(٤) ب: «توقف».

(٥) ب: «الحلول ونفس».

(٦) من قوله: «يقارنها سائر الماهيات» إلى هنا سقط من ب.

(٧) ب، ج: «الغير».

يَعقلَ غيرَه وثبت أنه يلزم من ذلك كونُه عاقلاً لذاته، فإذن الباري تعالى يجب أن يعقلَ غيرَه[١] وذاتَه، وهو المطلوب.

والاعتراض أن نقول: أمّا قولكم: إنّ كلَّ مَن يعقلُ من[٢] نفسه أنه يعقل غيرَه فإنه يجب أن يَعقلَ نفسه: فهذا وإن كان صحيحاً مقطوعاً به لكنه لا يستمر على مذهبكم، ألا ترى أنه يمكننا[٣] أن نقول في زيدٌ الشخصُ المعين[٤]: إنه إنسان، وإنه ليس بفرس؟ ثم ليس هاهنا شيءٌ واحدٌ يكون مدركاً لهذا الإنسان وللإنسان[٥]؛ لأنّ عندكم المدرِكَ لهذا الإنسان القوى الجسمانية، والمدركُ للإنسانِ النفس، ويستحيل أن يدركَ القوى الجسمانية الإنسانُ وأن يدركَ النفسَ هذا الإنسان، وإذا كان كذلك ثبت أنّ الحاكمَ بشيء على شيء يجب أن يكون مدركاً لهما جميعاً، وإذا لم يجب ذلك فلِمَ لا يجوز أن يكون الحاكمُ على نفسه بكونه عالماً بكذا غيرَ عالم بنفسه؟

ثم إن سلّمنا ذلك فلمَ قلتم: بأنّ[٦] كلَّ مجرّد فإنه يمكنه أن يعقلَ غيرَه؟

قوله: كلُّ ماهيةٍ مجردةٍ فإنها يصح[٧] أن تكونَ معقولة.

قلنا: ليست هذه المقدمة من المقدمات الأولية، فلا بد من تصحيحها بالبرهان، وأنتم ما فعلتم ذلك، بل نزيد ونقول: حقيقةُ الباري تعالى غيرُ معقولة للبشر، وكذا[٨]

(١) من قوله: «وثبت أنه يلزم من» إلى هنا سقط من ب، ج.
(٢) ب: «عن».
(٣) ج: «يمكنا».
(٤) ب، ج: «نقول لزيد».
(٥) ج: «لهذا الإنسان أي الكلي»، ب: «لهذا الإنسان» فقط.
(٦) ب، ج: «إن».
(٧) ج: «تصح».
(٨) ب، ج: «وكذلك».

حقائقُ المفارقات، وكذلك حقائقُ القوى البسيطة الفعالة والمنفعلة غيرُ معقولة لنا، بل المعقولُ لنا من هذه الأمور لوازمُها السلبيةُ أو الإضافية، وإذا كان اعتمادُنا في صحة أن يعلم اللهُ تعالى غيرَه صحةَ[١] أن يقارن ذاتُه[٢] غيرَه، واعتمادُنا في ذلك على أنّا نعقل ذاتَ الله تعالى مع سائر الماهيّات لم يستمر هذا الكلام مع القول بأنّا لا نعقل حقيقةَ ذات الله تعالى.

ثم إن سلّمنا أنّ كلَّ ماهيةٍ مجردة فإنها يصح أن تكون معقولةً فلِمَ قلتم: بأنّ[٣] كل ما يصحّ أن يكون معقولاً وحدَه يصح[٤] أن يكون معقولًا مع غيره؟ فلعل من المجرّدات ما إذا عُقِلت لا يصح أن يُعقل معها غيرها، وكيف يَحكم بامتناع ذلك مَن يكون ظاهرُ مذهبه أنّ العلمَ بالشيء والعلمَ بغيره لا يجتمعان؟!

ثم إن سلّمنا أنه يصح أن يُعقل المجرّدُ مع غيره، لكن[٥] لا نسلّم أنه يصح تعقّله[٦] مع تعقل كل ما عداه حتى يمكن أن يُبنى عليه أنّ كلَّ مجردٍ فإنه يصح أن يُعقل كلُّ ما عداه، فليس هذا المقامُ ببديهي، والاستقراء وإن استقصي فيه لا يفيد اليقين، فلا بدّ من الدلالة القاطعة.

ثم إن سلّمنا أنّ كلَّ ماهيّةٍ مجردة فإنها يمكن أن تكونَ معقولةً مع كل ما عداها، لكن لمَ قلتم: إنه متى صح ذلك صحّ أن يكون ماهيتُها مقارنةً لماهية غيرها؟ نعم[٧]

---

(١) ب، ج: «غيره على صحة».

(٢) ب، ج: «ذات الله تعالى».

(٣) ب، ج: «إن».

(٤) ب، ج: «صح».

(٥) ب، ج: «غيره، ولكن».

(٦) ب: «ثم إن سلمنا أنه يصح أن يعقل المجرد مع غيره ولكن لا تسلم أنه يصح أن يعقل المجرد مع غيره ولكن لا نسلم أنه يصح تعقله». كذا، تكرار خطأ.

(٧) ب، ج: «بلى».

لو ثبت أنّ العلم بالشيء[١] يستدعي حصولَ ماهيةٍ في العالِمِ لكان ذلك لازماً، لكن الكلامُ فيه ما مرّ في المسألة الثانية.

ثم إن سلّمنا أنّ كلَّ ماهيةٍ مجردة فإنه لا يمتنع أن يقارنها سائرُ الماهيّات فلمَ قلتم: إنّ صحةَ هذه المقارنة حاصلةٌ عند كونها في الخارج؟ ولمَ لا يجوز أن يقال: شرطُ هذه الصحة حلولُها في النفس؟ أو يقال[٢]: إنّ وجودَها في الخارج يكون مانعاً من ذلك؟

قوله: لو توقفت صحةُ هذه المقارنةِ على حصولها في النفس، مع أنّ حصولَها في النفس عبارةٌ عن مقارنتها للنفس، لزم تأخر الصحة عن الوجود، وإنه محال.

قلنا: هذا[٣] مغالطة.

وبيانه: وهو أنّ[٤] مقارنةَ الشيء لغيره على أقسامٍ ثلاثة:

أحدها: مقارنةُ الحالّ للمحلّ.

وثانيها: مقارنةُ المحل للحالّ.

وثالثها: مقارنةُ الحالَّين في محلٍ واحد.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إنّا لـمّا عقلنا شيئين عرفنا بذلك أنه يصح على ذَيْنك المعقولَيْن أن يتقارنا مقارنةَ حالَّين في محلٍّ واحد، وإذا رأينا شيئاً حلَّ في محلٍّ عرفنا بذلك أنه يصحّ على ذلك الحالّ أن يقارن غيرَه مقارنةَ الحالّ للمحل، وعرفنا أنه يصح أيضاً على ذلك المحلّ أن يقارن غيرَه مقارنة المحلّ للحالّ.

---

(١) قوله: «بالشيء» سقط من ب.

(٢) ج: «ويقال».

(٣) ب، ج: «هذه».

(٤) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

وهذه الأنواع الثلاثة من المقارنة كأنها أنواعٌ مختلفةٌ تحت جنس واحد، وهو أصلُ المقارنة. ثم إنه لا شك أن الشيء الذي[١] يصح عليه نوعٌ من جنسٍ فإنه لا يجب أن يصح عليه[٢] سائرُ الأنواع من ذلك الجنس.

وكيف لا نقول ذلك والعَرَضُ يصح أن يقارنَ غيرَه مقارنةَ الحالِّ للمحل من غير عكس، والأقسامُ الأربعة من الجوهر يصح عليها أن تقارنَ غيرَها مقارنة المحل للحالّ من غير عكس؟

وإذا عرفت ذلك فنقول: لمَا ثبت بالحجّة أنّ التعقّلَ يستدعي حصولَ ماهيةِ المعقول في العاقل فإذا عقلنا شيئين علمْنا أنّ الماهيتين المعقولتين تقارنتا في ذلك الجوهر مقارنةَ حالَّين في محلٍّ واحد، فإذا أردنا أن نبيّن أنّ صحةَ هذا النوع من المقارنة لا تتوقّفُ على كون الماهيّة موجودةً في العقل لم يَكفِنا في هذا قولُنا: إنّ صحةَ مقارنتها للجوهر العاقل لا تتوقف على حصولها فيه؛ لأنّ[٣] مقارنتَها لمحلها[٤] مخالفةٌ لمقارنتها لما حلّ في محلّها، فلا يلزم من عدم توقف النوع الأول من المقارنة على حصول[٥] الصورة في الجوهر العاقل عدمُ توقفِ النوع الثاني عليه.

ثم بتقدير أن يثبت أنّ صحةَ مقارنتها مع ما يحل في محلّها لا يتوقف على حلولها في الجوهر العاقل، فإنه لا يلزم من ذلك صحةُ النوع[٦] الثالث من المقارنة، أعني مقارنةَ المحل للحالّ، ومعلومٌ أنه إنما يعقل غيرَه إذا كان هو مقارناً لذلك الغير مقارنةَ المحل للحالّ؛ فقد تلخّص أن الكلام المذكور في هذا المقام مغالطة صِرفة.

---

(١) قوله: «الذي» سقط من ج.

(٢) من قوله: «نوعٌ من جنس» إلى هنا سقط من ب.

(٣) قوله: «لأن» سقط من ج.

(٤) ب: «مقارنتها محلها».

(٥) كذا في ب، ج: «حصول»، وفي أ: «حلول».

(٦) ب، ج: «صحة ذلك النوع».

ثم إن سلّمنا أنّ هذه الأنواعَ الثلاثةَ من المقارنة متساويةٌ في تمام الماهية، ولكن لا يلزم من صحةِ حكمٍ على ماهيةٍ عند كونها ذهنيةً صحةُ ذلك الحكم عليها عند كونها خارجية، فإنّ الإنسانَ الذهنيَّ حالٌّ في المحل محتاج إلى الموضوع، والإنسانُ الخارجي يستحيل أن يكون كذلك، والإنسانُ الخارجي قائمٌ بنفسه[1] حسّاس متحرك بالإرادة محسوس بالحواسّ الخمسة، والإنسان الذهني ليس كذلك، فعلمْنا أنه ليس كلُّ ما صحّ على ماهيةٍ حالَ كونها ذهنيةً وجب أن يصح عليها ذلك حالَ كونها خارجية[2]، فلا يلزم من صحة كون الماهية الذهنية مقارِنةً للمعقولات صحةُ كون الماهية الخارجية مقارِنةً لها.

ثم إن سلّمنا أن ذلك[3] لا يمتنع نظراً[4] إلى الماهية ونظراً إلى الوجود، لكن لاشك أنّ الماهيةَ الذهنيةَ مقارنةٌ بالتشخّص للماهية الخارجية، فلمَ لا يجوز أن يكون التشخّصُ شرطاً في أحد الطرفين لتلك المقارنة أو مانعاً منه في الطرف الآخر؟

ثم إن[5] سلّمنا أن ذلك غيرُ مانع منه، لكن لمَ لا يجوز أن يكون تلك الماهيةُ حالَ كونها خارجيةً يلزمها لازمٌ يمنع عن[6] ذلك، كما أن الحيوانيةَ التي[7] في الإنسان لأجل كونها مساويةً للحيوانية التي في الفرس لا بدّ وأن تكون مستعدةً لقبول فصل الفرس، إلا أنّ فصلَه اللازمَ له في وجوده ـ وهو الناطق ـ صار مانعاً من ذلك، فكذلك هنا[8]؟

---

(١) ب، ج: «بذاته».
(٢) ب، ج: «خارجة».
(٣) ب، ج: «أنه».
(٤) ب، ج: «لا يمتنع ذلك نظراً».
(٥) قوله: «إن» سقط من ب، ج.
(٦) ب، ج: «من».
(٧) قوله: «التي» سقط من ب، ج.
(٨) ب، ج: «هاهنا».

لا يقال: لا مانع من التعقّل إلا المادة، فإذا لم تكن المادةُ حاصلةً في حق المجرّد لم يكن المانع حاصلاً.

لأنّا نقول: لا نسلّم أنه لا مانع إلا المادة، فما[١] الدليل عليه؟

ثم إن سلّمنا أنّ كلَّ مجردٍ فإنه[٢] يصح أن يقارنَه سائرُ المجرّدات على الإطلاق، فلم[٣] قلتم: بأنه[٤] متى صحّ ذلك لزم صحةُ كونِ المجرد عالماً بما عداه؟ نعم[٥] لو ثبت أنّ العلمَ هو نفسُ هذه المقارنة لكان المقصودُ حاصلاً، لكن الفلاسفةُ[٦] ما أتوا في تصحيح هذا المقام بخيال فضلاً عن برهان، ونحن قد بيّنا بالبراهين القاطعة فسادَ ذلك؛ فبطل ذلك.

ثم إن سلّمنا أنه يصح أن يعلمَ غيرَه فلمَ قلتم: إنه يجب ذلك؟

قوله: كل ما كان ممكناً في حقه فلا بدّ وأن يكون واجباً.

قلنا: لا نسلّم، والكلام عليه ما مرّ في مسألة الحدوث ولله الحمد[٧].

الطريق الثاني لهم في المسألة: قالوا: الباري تعالى يَعقل ذاتَه، ومتى كان كذلك وجب أن يَعقل غيرَه.

بيان الأول: أنه تعالى مجرّدٌ عن المادّة، أي ليس بجسم ولا بجسماني، وكل مَن

(١) ب، ج: «وما».

(٢) زاد في أ: «لا»، وهي ليست في ب، ج، وهو الصحيح.

(٣) ب، ج: «لكن لم».

(٤) ب، ج: «إنه».

(٥) ب، ج: «بلى».

(٦) ب، ج: «حاصلًا ولكن الفلاسفة».

(٧) قوله: «ولله الحمد» لم يرد في ب، ج.

كان كذلك لا بدّ وأن يعقل ذاته، أمَّا الصغرى فظاهرة، وأمّا الكبرى: فلأنه[1] لا معنى لكون الشيء عالماً بذاته إلا أنّ له ذاته، وكل مجرد فهو كذلك، فيجب أن يكون كلُّ مجرد عاقلاً ذاتَه.

وإنما قلنا: إنه لا معنى لكون الشيء عالماً بذاته[2] إلا أنه لذاته؛ لأنّا نعقل ذواتنا، وقد ثبت أنّ التعقّلَ عبارةٌ عن حصول صورةِ المعلوم في العالِم، فعلمُنا لذاتنا بذاتنا[3] أن يكون نفسَ حضور ذاتنا عند ذاتنا، وهو[4] عبارةٌ عن حضور صورةٍ مساويةٍ لذاتنا في ذاتنا، والثاني باطل لاستحالة الجمع بين المثلين، ولأنه ليس أحدُهما بالحلول في الآخر بأَولى من العكس، ولما[5] بطل هذا القسم ثبت الأول، وهو أنّ تعقّلَنا لذاتنا نفسُ حضورِ ذاتنا لذاتنا، وهذا المعنى حاصلٌ لكل ذات مجردة، فإذن لا بدّ وأن يكون كلُّ مجردٍ عاقلاً لذاته.

لا يقال: حضورُ نفسِ ذاتي لذاتي غيرُ معقول؛ لأنّ حضورَ الشيء إنما يعقل عند غيره، فأمّا أن يقال: الشيءُ حاضرٌ عند نفسه، فذلك غيرُ معقول.

لأنّا نقول: قد بيّنّا فيما مرّ أنّ حضورَ الشيءِ عند الشيء[6] أعمُّ من حضوره عند غيره، ولا يلزم من نفي الأخص نفيُ[7] الأعم، وأيضاً فإنه يصحّ أن يقولَ القائل: ذاتي وذاتك، فيضيف ذاتَه إلى عين ذاته.

---

(١) ج: «فلأن»

(٢) قوله: «بذاته» سقط من ب.

(٣) ب، ج: «لذاتنا».

(٤) ب، ج: «أو هو».

(٥) ب، ج: «فلما».

(٦) قوله: «عند الشيء» سقط من ج.

(٧) قوله: «الأخص نفيُ» سقط من ج.

وإذا ثبت أنه تعالى عالمٌ بذاته فنقول: إنه يجب أن يكون عالماً بسائر الكليّات؛ لأنه تعالى لذاته[١] مبدأٌ لغيره، فإذا علم ذاتَه[٢] وذاتُه مبدأٌ[٣] لغيره فلا بدّ وأن يعلم أن ذاتَه مبدأٌ لغيره، ومتى علم أنّ ذاتَه مبدأٌ لغيره[٤] فلا بدّ وأن يعلم غيَره، ثم إذا علم ذلك الغيرَ لا بدّ وأن يعلم معلولَ ذلك الغير.

ثم قد ثبت أنّ ما عدا واجبَ الوجود فهو[٥] مستندٌ إليه، فإذن يلزم من علمِه تعالى بذاته علمُه بكل ما عداه، وذلك[٦] هو المطلوب.

والاعتراض[٧]: أن نقول: لا نسلّم أنّ كلَّ مجردٍ فإنه يجب أن يَعقل ذاتَه.

قوله: كلُّ مجردٍ فله ذاتُه، وكلُّ ما له ذاتُه فإنه يعقل ذاتَه.

قلنا: القولُ بأنّ كلَّ مجردٍ فله ذاتُه إنما يُشتغل[٨] بإثباته وإبطاله لو[٩] كان معناه معقولاً في نفسه، ومعنى هذا الكلام غيرُ معقول؛ لأنّ قولنا: «ذاته»[١٠] إضافةٌ لذاته إلى ذاته، والإضافة لا تتقرّر إلا بين أمرين[١١]، فكيف يقال: إن الشيء له ذاته[١٢]؟ وتقرير[١٣] هذا الكلام قد سبق في المسألة الثالثة.

---

(١) قوله: «لذاته» سقط من ب، ج.
(٢) ج: «لذاته».
(٣) ب، ج: «وذاته لذاته مبدأ».
(٤) من قوله: «ومتى علم أنّ» إلى هنا سقط من ب.
(٥) ب، ج: «فإنه».
(٦) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.
(٧) ب، ج: «الاعتراض» دون واو.
(٨) ج: «يشغل».
(٩) ب، ج: «إذا».
(١٠) ب، ج: «قولنا: له ذاته».
(١١) ب، ج: «الأمرين».
(١٢) ب: «الشيء لذواته».
(١٣) ج: «وتقرر».

ثم إن سلّمنا أنّ كلَّ مجرد فله ذاتُه، لكن لـمَ قلتم: إنّ كلَّ ما له ذاتُه، فإنه يَعقل ذاتَه؟

قوله: لأنّ عاقليةَ الواحد منا لذاته ليست إلا مجردَ أن ذاتَنا حاصلةٌ لذاتنا.

قلنا: لا نسلّم.

قوله: لأنّ التعقلَ عبارةٌ عن حصول[1] المعقول.

قلنا: لا نسلّم، بل التعقّلُ عبارةٌ عن حالة نسبية إضافية، فهذا الأمرُ الإضافيُّ[2] النسبيُّ حاصلٌ في حقّنا، فلمَ قلتم: إنه لا بدّ وأن يكون حاصلاً لكل مجرد؟

ثم إن سلّمنا أنّ تعقّلَنا لذاتنا هو نفسُ حضور ذاتنا لذاتنا، لكن ذاتُنا مخالفةٌ بالماهية لماهية الباري تعالى وحقيقتِه، فلمَ قلتم: إنه لـمّا كان حضورُ ذاتنا لذاتنا نفس تعقلنا لذاتنا وجب أن يكون حضورُ ذاتِ الله تعالى لنفس ذاتِه منه[3] ـ تعالى ـ لذاته؟

ثم إن سلّمنا أنه تعالى يَعقل ذاتَه، لكن[4] لـمَ قلتم: إنه يلزم من تعقلِه لذاته تعقلُه لغيره؟

قوله: لأنّ ذاتَه لذاته مبدأٌ لوجود غيره، فإذا عَقِلَ من ذاته أنه مبدأٌ لغيره وجب أن يَعقلَ غيرَه.

قلنا: كونُه مبدأً لغيره أمرٌ إضافي، ولا شكّ أنه مغايرٌ لنفس ذاته المخصوصة، فلمَ قلتم: إنه لا بدّ من تعقلِه لذاته تعقلُه لذلك الأمر الإضافي حتى يلزمَ أن يكون عاقلاً لغيره؟ فلا بد لكم من الدلالة على ذلك.

ثم الذي يدلّ على أنه غيرُ واجب أنه لو لزم من تعقل الشيء تعقّلُ لوازمِه لوجب

---

(١) ب، ج: «حضور».

(٢) قوله: «الإضافي» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «ذاته يكون تعقلًا منه».

(٤) ب، ج: «ذاته، ولكن».

أنّا إذا عقلنا[١] حقيقةَ شيء أن نعرفَ جميعَ لوازمه القريبة والبعيدة؛ لأنه يلزم من العلم به العلم بلازمه القريب، ويلزم من العلم بلازمه القريب العلمُ بلازمه البعيد.

لايقال: لـمّا ثبت أنّ المعنى بكون الماهية معقولةً كونُ تلك الماهية مقارنةً للجوهر المجرد فكونُ الباري تعالى مبدأً لغيره أمرٌ مقارنٌ لماهيّته المجرّدة، فيجب أن يكون ذلك معقولاً للباري تعالى، ثم يلزم من العلم[٢] بكونه مبدأً لغيره علمُه بغيره.

لأنّا نقول: لا نسلّم أنّ مجردَ المقارنة نفسُ العلم، بل هو أمرٌ زائد عليها[٣] على ما مرّ بيانه.

ثم لئن سلّمنا ذلك لكن نقول: شرطُ المقارنة كونُ المقارن أمراً ثبوتياً في الخارج؛ إذ لو لم يعتبر ذلك لوجب أن نعرف بالضرورة جميعَ الصفات السلبية التي لنفسنا حتى نعرفَ بالضرورة أنها مجردةٌ عن[٤] المادة، وأنها باقية، وأنها حادثة، ومعلومٌ أنه ليس كذلك، لكن المبدئية ليست من الصفات الحقيقية، بل هي من الصفات الاعتبارية؛ إذ لو كانت من الصفات الحقيقية لزم التسلسل على ما مرّ بيانه في مواضعَ كثيرةٍ وبالله التوفيق[٥].

المسألة السابعة: في أنه تعالى عالم بالأشياء في الأزل

والدليلُ عليه: أنّ كونَه[٦] تعالى عالماً إمّا أن يكون مقتضى ذاته، على ما هو مذهبُ نُفاةِ الصفات، أو مقتضى شيءٍ هو مقتضى ذاته، على ما هو مذهب الصفاتية،

(١) ب، ج: «علمنا».

(٢) ب، ج: «علمه».

(٣) قوله: «بل هو أمر زائد عليها» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «من».

(٥) قوله: «كثيرة وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٦) ب، ج: «عليه: وهو أن كونه».

فاقتضاءُ ذاتِه للعالِميَّة أو لمقتضى العالِميَّة إمّا أن لا يتوقفَ على شرط أو يتوقف، فإن كان الأولُ لزم الدوام، وإن كان الثاني فذلك الشرطُ إمّا قديمٌ أو حادث، فإن كان الأولُ فقد حصل المقصود، وإن كان الثاني فهو باطل؛ لأنّ الحادثَ إنما يحدث بإحداث الله تعالى إياه، وإحداثُه إياه يتوقف على كونه عالماً، فلو توقفت عالِميّتُه[1] على حدوث ذلك الحادث لزم الدور، وإنه محال.

فإن قيل: العلمُ لا بدّ وأن يكون متعلقاً بالمعلوم، والتعلقُ أمرٌ نسبي، والأمورُ النسبيّة لا تتحقق إلا عند المضافين، فقبلَ وجودِ المعلوم يستحيل حصولُ العلم.

الجواب[2]: هذا باطلٌ لعلمنا[3] بالأشياء قبل وجودها وبالله التوفيق[4].

المسألة الثامنة[5]: في أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات:

المعتمدُ أنه يصح[6] أن يعلمَ جميعَ الأشياء، فالمقتضي لكونه عالماً بالأشياء هو ذاتُه إمّا بواسطة اقتضائه للمعنى، على ما يقوله[7] الصفاتية، أو لا بواسطة، على ما يقوله نفاةُ المعاني[8]، والمقتضي إذا اقتضى لذاته أمراً من جملة أمور، مع أنّ جميعَ تلك الأمور يكون ممكناً، فإنه لا بدّ وأن يقتضيَ كلَّ تلك الأمور، فإمّا أنه تعالى يصح أن يعلمَ جميعَ الأمور؛ لأنه تعالى حيّ، والحيُّ يصح أن يعلمَ جميعَ الأمور، وإمّا أنّ المقتضيَ

(١) ج: «عالمية» !

(٢) ب، ج: «قلنا».

(٣) ب، ج: «بعلمنا».

(٤) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٥) ج: «الثانية»!

(٦) ب، ج: «أنه تعالى يصح».

(٧) ج: «تقوله».

(٨) ب، ج: «الصفات».

لكونه تعالى عالماً هو ذاته إمّا بواسطة أو بغير واسطة[١]، فذلك لا نزاع فيه.

وأمّا أنّ المقتضيَ إذا اقتضى لذاته أمراً من جملة أمورٍ كلِّها صحيحةِ الوجود فإنه لا بدّ وأن يقتضيَ كلَّ تلك الأمور فلأنه لمّا كان كلُّ تلك الأمور ممكناً لم يكن تأثيرُه في البعض أولى من تأثيره في الباقي، فإمّا أن لا يؤثر في شيء، وهو باطل لما بيّنا[٢] أنه تعالى عالم، وإمّا أن يؤثر في الكل حتى يكون عالماً بكل المعلومات، وهو المطلوب.

فإن قيل: لا نسلّم أنه تعالى يصح أن يعلمَ جميعَ الأشياء.

قوله: لأنه تعالى[٣] حيّ، والحيُّ يصحّ أن يعلمَ كلَّ شيء.

قلنا: إمّا أنّ تفسيرَ[٤] الحيِّ بأنه الذي لا يستحيل أن يعلم، أو بأنه الموصوفُ بصفة لأجلها لا يستحيل أن يعلم، أو بشيءٍ ثالث:

فإن فسرته[٥] بالأول: لم يصح؛ لأنّا نقول: إن كنت تعني بكونه بحيث يصح أن يعلمَ أنه يصح أن يعلمَ في الجملة فلمَ قلتم أنه[٦] يلزم من كونه بحيث يصح أن يعلمَ في الجملة كونُه بحيث يصح أن يعلمَ جميعَ[٧] المعلومات؟ فما[٨] الدليلُ على ذلك؟ وإن كنت تعني به أنه[٩] بحيث يصح أن يعلمَ جميع المعلومات فلا نسلّم

---

(١) ب، ج: «لا بواسطة».

(٢) ب، ج: «ثبت».

(٣) ب، ج: «إنه حي».

(٤) ب، ج: «يفسر».

(٥) ب، ج: «فسرتم».

(٦) ب، ج: «بأنه».

(٧) ب، ج: «كل».

(٨) ب، ج: «وما».

(٩) ب: «تعني بذاته».

بأنه[١] حيٌّ بهذا المعنى، فإنّ النزاعَ إنما وقع في أنه هل يصح أن يعلمَ جميعَ المعلومات؟ وهذا المعنى لا يثبت بأن يُعبّرَ عنه بعبارةٍ أخرى.

وأمّا إن فسرته[٢] بالتفسير الثاني فنقول: أمّا أولًا: فهذه الصفةُ ممنوعة.

ثم إن سلّمنا ذلك لكنه تعالى مختصٌ بصفةٍ لأجلها يصحّ أن يعلم في الجملة، أو لأجلها يصح أن يعلم جميعَ المعلومات، والأولُ لا يفيد، والثاني فيه النزاع، ومما يقرّر ذلك وهو[٣] أنّ الواحدَ منّا حيّ، مع أنه يستحيل أن يعلم معلوماتٍ لا نهايةَ لها على التفصيل، فعَلِمْنا أنه ليس من شرط كونه حيّاً عمومُ هذه الصحة.

ثم إن سلّمنا أنه تعالى يصحّ أن يعلم كلَّ هذه المعلومات لكن على الإفراد[٤] أم على[٥] الجمع؟ م ع[٦].

لا يقال: لمّا كان كلُّ واحد من تلك العلوم صحيحاً عليه ـ تعالى ـ فالمقتضي ليس بأن يقتضيَ البعضَ أولى من أن يقتضيَ[٧] الباقي، فحيث اقتضى البعضَ وجب أن يقتضيَ الكل.

لأنّا نقول: هذا يقتضي أن يصحَ من الباري تعالى إيجادُ ما لا نهايةَ له؛ لأن تلك الصحةَ معلّلةٌ بذاته إمّا بواسطة الغير أو بغير واسطة، فليس الذاتُ بأن يقتضيَ البعض أولى من الباقي، فوجب أن يحصل لذاته ـ تعالى ـ جميعُ تلك الصحّات حتى

(١) ب، ج: «أنه».
(٢) ب، ج: «فسرتم».
(٣) ب، ج: «هو» دون واو.
(٤) ج: «إفراده».
(٥) ج: «على»، ب: «أو على».
(٦) قوله: «م ع» سقط من ج.
(٧) ب، ج: «البعض».

يكون الباري تعالى قادراً على إيجاد ما لا نهاية له دفعةً واحدة[١]، وكما أن هذا باطل فكذلك ما ذكرتموه.

ولئن[٢] سلّمنا أنه تعالى يصحّ أن يعلم جميعَ المعلومات معاً فلا نسلّم أنه يجب ذلك.

قوله: المقتضي لكونه تعالى عالماً هو ذاتُه إمّا بواسطةٍ أو بغيرِ واسطة[٣].

قلنا: لا نسلّم، ولِمَ لا يجوز أن يقال: هنا[٤] قديمٌ[٥] آخر يقتضي لذاته حصولَ صفةِ العالِميَّة ببعض الأشياء لذات الله تعالى، ثم إنّ ذلك القديمَ يستحيل أن يقتضيَ إلا بعضَ العالميّات دون البعض؟ ثم لا يمكنكم الرجوعُ في إبطال هذا الاحتمال إلى السمع؛ لأنّ صحةَ السمع مبنيةٌ[٦] على هذا الأصل، فيلزم الدور.

ولئن[٧] سلّمنا أنّ المقتضَي لتلك العالمية ذاتُه بواسطةٍ أو بغير واسطة، فلمَ قلتم: إنه لا بدّ وأن يقتضيَ كلَّ العالِميّات؟

قوله: لمّا كانت الصحةُ حاصلةً في الكل فليس بأن يقتضيَ المقتضي[٨] بعضَ تلك العالميّات أولى[٩] من أن يقتضَي الكل.

قلنا: الصحةُ حاصلةٌ في جميع العالميّات نظراً إلى القبول أو نظراً إلى التأثير م ع.

(١) قوله: «واحدة» سقط من ب، ج.
(٢) ب، ج: «ثم إن».
(٣) ب، ج: «لا بواسطة».
(٤) ب، ج: «هاهنا».
(٥) ج: «يقال منها قديم».
(٦) ب، ج: «بنيت».
(٧) ب، ج: «ثم إن».
(٨) قوله: «المقتضي» سقط من ب، ج.
(٩) ب، ج: «بأولى».

بيانه: وهو أنه تعالى لكونه حيّاً يصح أن يتصفَ بجميع العالميّات فلذاته قبولُ جميعِ العالميّات، ولا يلزم من كون ذاته قابلةً لجميع العالميّات كونُها مؤثرةً في جميع العالميات، بل من المحتمل أن تكون الذاتُ بالنسبة إلى جميع العالميات من حيث كونُها[1] قابلةً لها على السواء ومن[2] حيث كونُها مؤثرةً فيها لا يكون على السواء، بل يكون لها صلاحيةُ التأثير في البعض دون البعض[3] فهذا محتمل، وعليكم الإبطال.

ولئن[4] سلّمنا أنّ ما ذكرتموه يدل على كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات، لكن هنا[5] شُبَهٌ توهم نقيض ذلك، وهي ست[6]:

الشبهة[7] الأولى: وهي أنه تعالى لو وجب أن يكون عالماً بجميع الأشياء لكان إذا علم شيئاً وجب[8] أن يعلمَ كونَه عالماً بذلك الشيء، وأن يعلمَ كونَه عالماً[9] بكونه عالماً بذلك الشيء، ثم الكلامُ في المرتبة الثالثة كالكلام في المرتبة الثانية، فيلزم أن يكون هناك علم ثالث، ويلزم منه وجودُ علومٍ غيرِ متناهية، يحتاج[10] بعضُها إلى البعض؛ لأنّ العلمَ الثالث محتاجٌ إلى[11] الثاني والثاني[12] إلى الأول، وكذلك كلُّ

(١) ب، ج: «كونه».

(٢) ب: «السواد من» دون واو.

(٣) قوله: «دون البعض» سقط من ج.

(٤) ب، ج: «ثم إن».

(٥) ب، ج: «هاهنا».

(٦) ب، ج: «ستة».

(٧) قوله: «الشبهة» سقط من ب، ج.

(٨) كذا في ب، ج: «وجب»، وفي أ: «أوجب».

(٩) قوله: «كونَه عالماً» سقط من ج.

(١٠) ب، ج: «فيحتاج».

(١١) ب، ج: «يحتاج إلى العلم».

(١٢) قوله: «والثاني» سقط من ج.

مرتبة أخيرة فهي محتاجةٌ إلى المرتبة المتقدمة[١] منه، فيلزم عللٌ ومعلولاتٌ لا نهاية لها، وهو محال.

ثم إنّ اللهَ تعالى عالمٌ بما لا نهايةَ له عندكم، ويلزم من كونه عالماً[٢] بكل واحدٍ من المعلومات تلك العلومُ الغيرُ المتناهيةِ فيكون له تعالى علومٌ غيرُ متناهيةٍ عَرْضاً، وفي كل واحد من تلك العلوم علومٌ غيرُ متناهيةٍ طولا، فيكون له علومٌ غيرُ متناهيةٍ عنه[٣]، لا مرةً واحدةً بل مراراً غيرَ متناهية.

لا يقال: هذا إنما يلزم لو[٤] جعلنا العلمَ بالعلم بالشيء غيرَ العلمِ بذلك الشيء، فإذا أنكرنا هذه المغايرةَ اندفع الإشكال.

لأنّا نقول: إن عنيتم بالعلم هذا التعلقَ والنسبةَ التي نجدها بين أنفسنا وبين المعلومات استحال أن نجعل العلم بالشيء نفسَ العلم بالعلم به لوجوهٍ ثلاثة:

الأول: أنّا نعلم بالضرورة أنّ نسبةَ الشيء إلى الشيء[٥] مغايرةٌ لنسبته إلى شيءٍ آخر، فإنّ النسبةَ الحاصلةَ بين العالمِ وبين السوادِ المعلوم ـ مثلاً ـ مغايرةٌ للنسبة الحاصلةِ بين العالمِ وبين غيرِ السواد.

الثاني: إذا عقلنا[٦] شيئاً ثم استحضرنا في ذهننا كونَنا عالمين بذلك الشيء وجدنا تفرقةً بديهيّة بين الأمرين.

---

(١) ب، ج: «المقدمة».

(٢) ب، ج: «فيلزم من علمه».

(٣) من قوله: «طولًا، فيكون له» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «إذا».

(٥) ب، ج: «شيء إلى شيء».

(٦) ب، ج: «الثاني: أنا إذا عقلنا».

الثالث: أنه لو كان الأمر على ما ذكروه لكان مَن عَلِمَ شيئاً وجب أن يكون عالماً بتلك المراتب الغير المتناهية التي ذكرناها، ولمّا بطل ذلك ثبت أنّ تعلّقَ العالِـمِ بالمعلوم مغايرٌ لتعلّقه بذلك التعلق.

وأمّا إن فسّرتم العلمَ لا بنفس هذه النسبة والإضافة، بل بصفة يلزمها هذه الإضافة، فهبْ أنّا ساعدنا على كون تلك الصفة واحدة، وإن كان ذلك مشكلاً جداً، لكن يتعدّد تعلقاتُها بحسب تعدد المراتب، وحينئذٍ يعود الإشكالُ في تلك التعلقات.

الشبهة الثانية: أن الله تعالى لو كان عالماً بتلك[1] المعلومات لزم أن لا يبقى فرقٌ بين الحيوانات والجمادات في عدم الاقتدار على شيءٍ من الأفعال، واللازمُ ظاهرُ الفساد، فالملزومُ مثلُه.

بيان الملازمة: أنه تعالى إذا عَلِمَ جميعَ الأشياء عَلِمَ مِن كلِّ أحد أنه أيش يفعل وأيش[2] لا يفعل، والذي علم منه أنه يفعل[3] يستحيل أن لا يوجد؛ لأنه يلزم من عدمه تغيرُ علم الله تعالى في الماضي، وإنه محال، وما يلزم منه المحال فهو محال، وكذا في الجانب الآخر.

وقد مرّ ما يُذكر على هذا الكلام من الأسئلة، وإذا كان كذلك صار بعضُ الأشياء واجبَ الوقوع وبعضُها ممتنعَ الوقوع، وإذا كان كذلك كان قول الرجل لغيره: «اسقني الماء» نازلاً منزلة قوله للكوز أو الجدار[4]: اسقني، ولمّا كان ذلك باطلاً كان ما أدّى إليه مثلَه.

---

(١) ب، ج: «بكل».

(٢) ب، ج: «كل واحد أي شيء يفعل وأي شيء».

(٣) ب، ج: «يفعله».

(٤) ب، ج: «و الجدار».

الشبهة الثالثة: أنّ كلَّ معلوم متميّزٌ عن غيره، وكلُّ متميز عن غيره فغيرُه خارجٌ عنه، فإذن كلُّ معلوم فغيرُه خارجٌ عنه، وكلُّ ما غيرُه خارجٌ عنه فهو متناهٍ، وكلُّ معلوم فهو متناه، فغيرُ المتناهي لا يكون معلوماً.

الشبهة الرابعة: أنّ المعلوماتِ الغيرَ المتناهيةِ إذا أُخذت مع شيء معين تارةً ودون[١] ذلك الشيء أخرى فهل المأخوذُ مع ذلك الغير أكثرُ من المأخوذ بدونه أم لا؟ فإن كان الأولُ فالناقصُ متناهٍ والزائدُ زائدٌ عليه بالواحد فيكون متناهياً، وإن كان الثاني كان الشيءُ مع غيره كهُوَ لا[٢] مع غيره، وإنه محال.

الشبهة الخامسة: معلوماتُ الله أكثرُ[٣] من مقدوارته، وما يتطرق إليه الزيادة والنقصان فهو متناهٍ.

الشبهة السادسة: أنّا لما[٤] جرّبنا أنفسَنا وجدنا العلمَ الضروريَّ حاصلًا بأنّا متى وجّهنا أذهاننا إلى العلم بشيء امتنع علينا في ذلك الوقت توجيهُه إلى العلم بشيء آخر، فعَلِمْنا بهذا امتناعَ[٥] حضور العلم بشيئين دفعةً واحدة، وإذا امتنع ذلك فكيف يمكن استحضارُ العلم بما لا نهايةَ له؟

الجواب[٦] قوله: لمَ لا يجوز أن يصِحَّ عليه العلمُ ببعض الأشياء ولا يصحَّ عليه العلمُ بالباقي دون البعض[٧]؟

---

(١) ب، ج: «وبدون».

(٢) ب: «كهؤلاء» تحريف.

(٣) ب، ج: «الله تعالى أكثر».

(٤) ب، ج: «إذا».

(٥) ب، ج: «الامتناع».

(٦) ب، ج: «والجواب».

(٧) قوله: «دون البعض» سقط من ب، ج.

قلنا: نحن نعلم بالضرورة أنّ كلَّ مَن صح عليه[١] أن يعلم شيئاً صحّ عليه[٢] أن يعلمَ كلَّ شيء، والنزاعُ فيه مكابرة.

قوله: الواحدُ منّا لا يصحُّ عليه أن يعلم معلوماتٍ غيرَ متناهية.

قلنا: فيه منعٌ وتسليم؛ أمّا على المنع فظاهر، وأمّا على التسليم فلأنّ الممتنعَ هناك حصولُ تلك العلوم على الجمع، فأما[٣] صحةُ حصول كلٍّ واحدٍ منها فلا نزاعَ فيه.

قوله: إذا جاز علينا كلُّ واحدٍ من العلوم مع أنّ مجموعَها محالٌ علينا، فلمَ لا يجوز مثلُه في حق الباري[٤] تعالى؟

قلنا: ليس بمستبعدٍ أن يكون الشيءُ محالاً في حقنا وإن لم يكن محالاً في حق الله تعالى[٥]، والدليلُ قد دلّ على ذلك؛ لأنه لمّا ثبت أنه ليس اقتضاءُ ذاته لكونه عالماً ببعض الأشياء أولى من اقتضائه كونَه عالماً[٦] بسائر الأشياء، فيلزم أحدُ أمرين[٧]: إمّا أن لا يقتضيَ شيئاً من العالِميّات أصلًا، وهو محالٌ لما ثبت أنه تعالى عالم وأنّ عالِميّتَه مقتضى ذاتِه إمّا بواسطةٍ أو بغير واسطة[٨]؛ وإمّا أن يقتضيَ الكل، وهو المطلوب.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون كونُه تعالى عالماً معلولَ[٩] قديمٍ آخر مباينٍ عنه؟

---

(١) قوله: «عليه» سقط من ب، ج.

(٢) قوله: «عليه» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «وأما».

(٤) ب، ج: «الله».

(٥) ب، ج: «الباري».

(٦) من قوله: «ببعض الأشياء أولى» إلى هنا سقط من ب.

(٧) ب، ج: «الأمرين».

(٨) ب، ج: «بغير واسطة أو بواسطة».

(٩) ب، ج: «بمعلول».

قلنا: القولُ بذلك باطلٌ على ما سيأتي بيانُه في موضعه إن شاء الله تعالى[١].

قوله: لمَ لا يجوز أن يقال: إنّ نسبةَ ذاته إلى جميع العالِميّات من حيث القبولُ وإن كان[٢] على السواء، لكنها من حيث التأثيرُ لا تكون على السواء؟

قلنا: هذا مدفوعٌ بالبديهة، لأن[٣] مَن قال: إني أعلم لذاتي عددَ ما في هذا الكيس من الدراهم، فإنّ كلَّ أحد يقول له: إن كنت تعلمُ ذلك فيجب أن تعلمَ عددَ ما في الكيس الآخر من الدراهم، ولولا أنّ ذلك معلومٌ بالضرورة وإلا لما قالت العقلاءُ ذلك[٤].

قوله في الشبهة الأولى: يلزم التسلسل.

قلنا: الذي أبطله الدليلُ هو التسلسلُ الذي لا أولَ له، وهنا ليس كذلك؛ لأن هنا معلوماً أولاً، ثم يصير العلمُ به معلوماً، ثم العلمُ بالعلم به يصير معلوماً أيضاً، ولا ينتهي إلى علمٍ آخر لا يتعلق به علمٌ آخر، فهذا التسلسلُ وإن كان لا آخرَ له لكن له[٥] أول، فلمَ قلتم: إنّ التسلسلَ على هذا الوجه محال؟

قوله في الشبهة الثانية: إنه يلزم أن يكون الحيوانُ جارياً مجرى الجماد في تعذّر الفعل عليه.

قلنا: الكلام فيه[٦] قد مرّ في مسألة خلق الأعمال.

قوله في الشبهة الثالثة: كلُّ معلومٍ متميزٌ عن غيره.

---

(١) قوله: «في موضعه إن شاء الله تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٢) ب، ج: «كانت».

(٣) ب، ج: «فإن».

(٤) ب، ج: «كذلك».

(٥) قوله: «لكن له» سقط من ج.

(٦) ب، ج: «في ذلك».

قلنا: كلُّ واحدٍ من[1] المعلومات[2] وحدَه متناهٍ، فأمّا جميعُ المعلومات فيستحيل أن يتميزَ في الذهن عن غيره؛ لأن تميزَه عن غيره إنما يكون بعد شعورِ الذهن بغيره[3]، ومتى كان للذهن شعورٌ بغيره[4] لم يكن ذلك كلَّ المعلومات، فعَلِمْنا أنّ جميعَ المعلومات لا يتميز[5] عن غيره سواء كان ذلك الجمعُ متناهياً أو غيرَ متناهٍ.

قوله في الشبهة الرابعة: جميعُ المعلومات عند نقصان شيءٍ[6] واحدٍ منها أقلُّ منها عند عدم ذلك النقصان.

قلنا: قد مرّ أنّ الزيادةَ والنقصان لا يفيدان[7] التناهيَ على الإطلاق، وهو الجواب عن المقدورات والمعلومات[8].

قوله في الشبهة الخامسة[9]: نَجِدُ من أنفسنا تعذّرَ استحضارِ العلم بشيئين.

قلنا: قد بيّنا أن مَن عَلِمَ أنّ السوادَ يضاد[10] للبياض فلا بدّ وأن يكون عالماً بهما معاً[11]، وذلك يُبطلُ ما قالوه وبالله التوفيق[12].

❊ ❊ ❊

---

(١) قوله: «من» سقط من ج.

(٢) ج: «معلومات».

(٣) ب، ج: «لغيره».

(٤) ب، ج: «لغيره».

(٥) ب: «لا تتميز».

(٦) قوله: «شيء» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «لا تفيد».

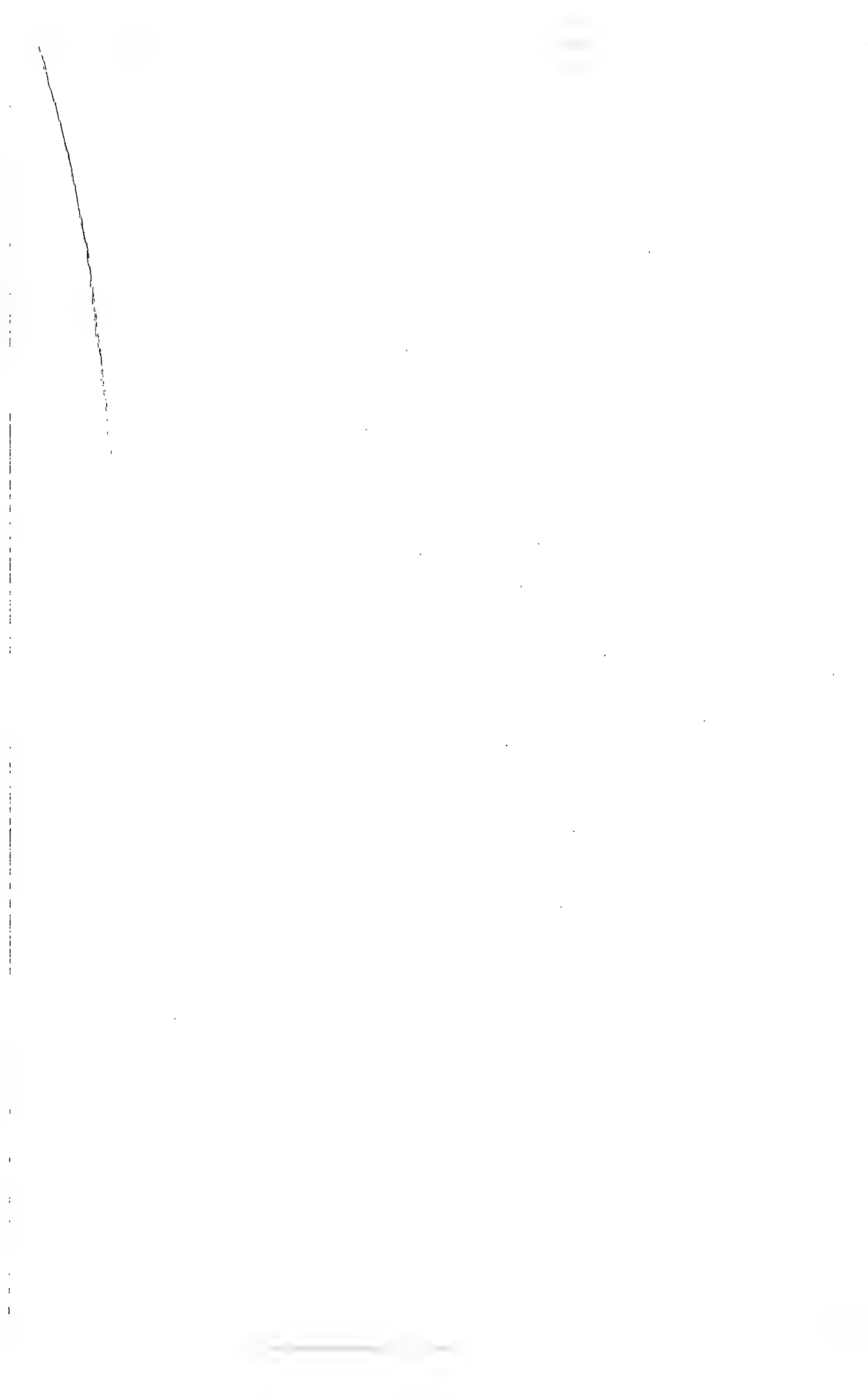
(٨) ب، ج: «المعلومات والمقدورات».

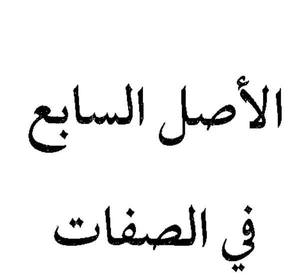
(٩) ب، ج: «السادسة».

(١٠) ب، ج: «مضاد».

(١١) قوله: «معاً» سقط من ب، ج.

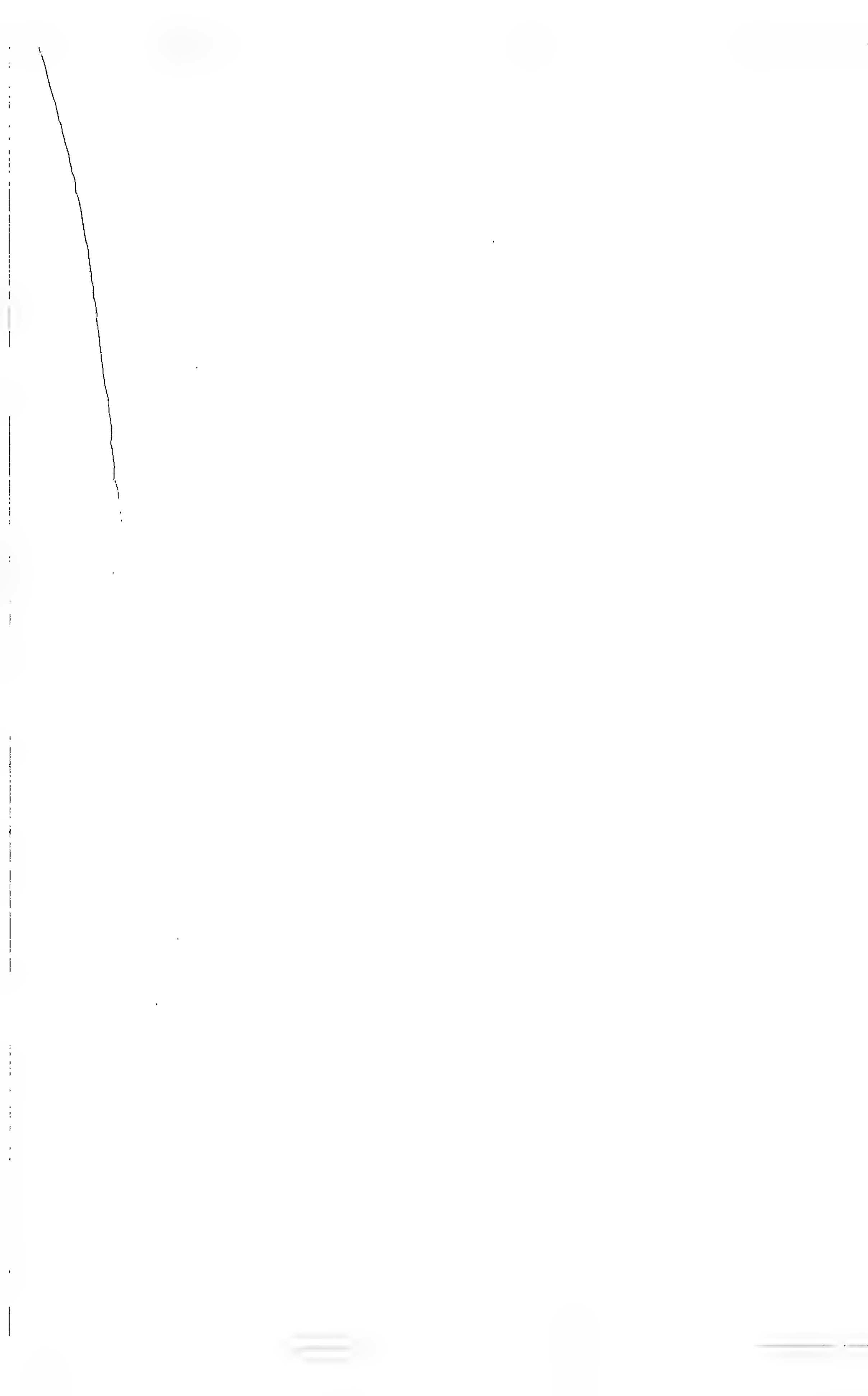
(١٢) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.





الأصل السابع
في الصفات



الأصل السابع

في الصفات

وفيه مسألةٌ واحدة، وهي أنّ الله تعالى عالـمٌ بالعلم قادرٌ بالقدرة.

كل مَن أثبت اللهَ تعالى عالماً وقادراً[١] أثبت له[٢] تعلقاً بالمعلوم والمقدور، ثم اختلفوا أن ذلك التعلّقَ بين نفسِ الذات وبين المعلومِ والمقدور أو[٣] بين صفةٍ حقيقية قائمة[٤] بالذات وبينهما؟

والذين أثبتوا صفة: منهم مَن زعم أن تلك الصفةَ غيرُ موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة.

ومنهم من جعلها معلومةً في نفسها موجودةً في ذاتها، وهو مذهبُنا، والدليلُ عليه: أنّ كونَ الله تعالى عالماً لا يخلو: إمّا أن يكون وصفاً سلبيّاً أو ثبوتيّاً[٥]، والأولُ باطل؛ لأنه لو كان عدميّاً لم يكن أيَّ عدمٍ كان، فإنّا بالضرورة نعلم[٦] أنّ عدمَ الفيلِ والمثلث[٧] والحجرِ ليس علمًا، بل لا بدّ وأن يكون عبارةً عن عدم الجهل، وحينئذٍ لا

---

(١) ب، ج: «عالماً قادراً».

(٢) ج: «أثبت الله» تصحيف.

(٣) ب، ج: «أم».

(٤) ب، ج: «قائم».

(٥) ب، ج: «أو وصفاً ثبوتياً».

(٦) ب، ج: «فإنا نعلم بالضرورة».

(٧) كذا في ب، ج: «والمثلث»، وفي أ: «والمثلة».

يخلو: إمّا أن يُعنىٰ بالجهل عدمُ العلم أو اعتقادٌ[١] مضادٌّ للعلم، فإن كان الأولَ كان العلمُ عبارةً عن عدم العدم، فيكون أمراً ثبوتيّاً، وإن كان الثاني لم يلزم من عدم الجهل بهذا المعنى حصولُ العلم كما في الجماد، بل في المعدوم، فثبت أنّ كونَه تعالى عالماً أمرٌ ثبوتي.

ثم لا يخلو: إمّا أن يكونَ كونُه عالماً نفسَ ذاته أو لا يكون، والأولُ باطل؛ لأنّ المفهومَ من القادِريَّةِ مغايرٌ للمفهوم[٢] من العالِميّة، فلو كان المرجعُ بهما إلى نفس ذاته لزم أن يكون للذات الواحدة حقيقتان، وذلك محال.

وأيضاً فلأنه يلزم أن يكونَ قولُنا: «إنه موجودٌ وليس بعالم» متناقضاً، كما أنّ قولَنا: «إنه تعالى موجودٌ[٣] وليس بموجود» متناقض، والاعتمادُ على الأول، فثبت أنّ كونَه تعالى عالماً أمرٌ ثبوتي، وأنه زائدٌ[٤] على ذاته، وذلك الزائدُ لا يخلو: إمّا أن يكونَ أمراً إضافيّاً، أو لا يكون، والأولُ باطل؛ لأنّ الأمورَ الإضافيةَ وجودَها مشروطٌ بوجود المضافين، فلو كان كونُه تعالى عالماً أو[٥] قادراً مجردَ أمرٍ إضافي لتوقّف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور[٦]، ولكن[٧] المعلومُ قد يكون محالًا فلا يوجد البتة، وقد يكون ممكناً، وهو إنما يوجد بإيجاد الله المتوقفِ على كونه عالماً وقادراً، فحينئذٍ يلزم توقفُ اتصافِه بالعالِميَّة والقادريَّة على وجود المعلوم والمقدور المتوقفَيْن على اتصافه بالعالِميَّة والقادريَّة، فيلزم الدور، وهو محال، فثبت أنّ كونَه تعالى

(١) ب: «واعتقاد».
(٢) ب، ج: «غير المفهوم».
(٣) ب، ج: «إنه موجود».
(٤) ب، ج: «وإنه أمر زائد».
(٥) ب، ج: «عالماً وقادراً».
(٦) ب، ج: «المقدور والمعلوم».
(٧) ب، ج: «لكن المعلوم».

قادراً[١] أمرٌ ثبوتّي، وأنه أمرٌ زائدٌ على ذاته تعالى، وأنه صفةٌ غيُر إضافية، ولا نعني بالصفات إلا ذلك.

فإن قيل: لمَ لا يجوز أن يكون العالِمِيَّةُ وصفاً عدمياً؟

قوله: لو كان وصفاً عدمياً لكان عدماً لأمر يقابل العالِمِيّة، وهو الجهل.

قلنا: ما الدليل على ذلك؟ ولِمَ لا يجوز أن يكون العالِمِيّةُ عبارةً عن عدم كون الشيء محجوباً عن الغير، أو عن عدم المادة وعلائقها، على ما ذهبت الفلاسفة إليه[٢]؟

ولئن[٣] سلّمنا أنه لا يجوز أن يكون عدمياً فلِمَ لا يجوز أن يكون عبارةً عن نفس الذات؟

قوله أولاً: المفهومُ من كونه عالِماً مغايرٌ للمفهوم من كونه قادراً.

قلنا: هذا منقوضٌ بصورة، وهي أنّ المفهومَ من كون الجوهر جوهراً غيرُ المفهوم من كونه ذاتاً؛ لأنّ مفهومَ الذاتية حاصلةٌ لله تعالى، والجوهرُ غيرُ حاصلة[٤] له، مع أنه لا يلزم من أن يكون كونُ الجوهر ذاتاً زائداً على كونه جوهراً، فكذلك هنا[٥].

قوله ثانياً: لو كان كذلك لكان نفيُ كونِه عالماً نفياً لذاته.

قلنا: ولِمَ قلتم: إنّ الأمرَ ليس كذلك؟

بيانه: أنّا لمّا استدللنا بحدوث العالم على وجود الصانع فنحن ـ والحال هذه ـ

---

(١) ب، ج: «كونه تعالى عالماً وقادراً».

(٢) ب، ج: «إليه الفلاسفة».

(٣) ب، ج: «وإن».

(٤) ب، ج: «حاصل».

(٥) ب، ج: «هاهنا».

لم نعلم[١] من الصانع حقيقته[٢] المخصوصة[٣]، وإنما[٤] علمْنا ذاتاً مطلقة، ثم إذا علمنا كونَه عالماً وقادراً لذاته فحينئذٍ علمْنا ذاتَه المخصوصة، وإذا[٥] كان كذلك لم يلزم أن تكون العالِميَّةُ والقادِريّةُ زائدتين على حقيقته[٦] المخصوصة.

وبالجملة فلو قَدِرتم على أن تقولوا: إنّ نفيَ كونه عالماً لا يناقض لاثبات[٧] ذاته المخصوصة لكان ما ذكرتموه لازماً، ولمّا لم يمكنكم ذلك الكلامَ اندفع ما قلتموه[٨].

ولئن[٩] سلّمنا أنّ ما ذكرتموه يقتضي أن تكونَ العالِميَّةُ والقادِريّة غيرَ عائدتين إلى نفس ذاته تعالى[١٠]، ولكن هنا ما يقتضي نقيضَ ذلك، وهو أنّ عالِميّته بالأشياء لو كانت زائدةً على ذاته لكانت عالِميَّته بتلك العالِميّة زائدةً عليها، لكن اللهُ تعالى عالمٌ بكل المعلومات التي لا نهايةَ لها، فيلزم أن يتعلّق بكل عالِميَّته عالِميَّةٌ أخرى إلى غير النهاية[١١] مرة أخرى، وإنه باطل.

ولئن[١٢] سلّمنا أنّ العالِميَّةَ أمرٌ زائد على ذاته فلمَ لا يجوز أن يكون أمراً إضافيّاً، وهو التعلقُ المخصوص؟

---

(١) ب: «لم يعلم».
(٢) ج: «حقيقية».
(٣) قوله: «المخصوصة» سقط من ب.
(٤) ب: «وإنا».
(٥) ب، ج: «فإذا».
(٦) ج: «حقيقيته».
(٧) ب، ج: «إثبات».
(٨) ب، ج: «ذكرتموه».
(٩) ب، ج: «وإن».
(١٠) قوله: «تعالى» سقط من ب، ج.
(١١) ب، ج: «نهاية».
(١٢) ب، ج: «وإن».

قوله: الأمورُ الإضافيةُ مسبوقٌ وجودُها بوجودِ المضافين، فلو كانت عالِمِيّةُ الله وقادريَّتُه[١] وصفاً إضافيّاً لتوقف وجودُهما على وجودِ[٢] المقدور والمعلومِ المتوقّفين عليهما، فيلزم الدور.

قلنا: لا نسلّم أنّ وجودَ الإضافة يتوقف على وجودِ المضافين.

وبيانه: وهو أنّ الإمكانَ عبارةٌ عن صحة اتصاف الماهيّة بالوجود، فتكون إضافةٌ مخصوصةٌ بين الماهية والوجود، ثم إنه لا يتوقف تحققُ الإمكانِ على الوجودِ المتوقفِ عليه لاستحالة الدور، وأيضاً فالتأخرُ[٣] الزمانيُّ وصفٌ إضافي، وهو إنما يحصل عند عدم التقدم الزماني، فعلِمْنا أنه لا يتوقف وجودُ الإضافة على وجود المضافين.

وأيضاً فهذا الإشكالُ لازمٌ عليكم؛ لأنه لا بدّ لكم من إثبات هذا التعلّق، فيلزمُكم ما ألزمتموه[٤] علينا.

ولئن[٥] سلّمنا أنّ ما ذكرتموه يدلّ على مذهبكم، ولكن هنا شُبَهٌ توهم[٦] نقيضَ ذلك، وهي على وجهين: منها ما يدلّ على نفي الصفات مطلقاً، ومنها ما يدلّ على نفي كلِّ واحدةٍ واحدةٍ[٧] من الصفات على الخصوص:

---

(١) ب، ج: «عالمية الله تعالى وقادريته».

(٢) ب: «وجوده على وجوب».

(٣) ب، ج: «فالتأخير».

(٤) ب، ج: «ألزمتم».

(٥) ب، ج: «وإن».

(٦) ب، ج: «توجب».

(٧) ب، ج: «واحد واحد».

أمّا الوجوهُ العامةُ فهي عشرة[١]:

الأول ـ وهي حجةُ الفلاسفة ـ: لو كان للباري تعالى صفةٌ لكانت تلك الصفةُ إمّا واجبةً لذاتها أو غيرَ واجبة[٢]، والأولُ باطلٌ لوجهين[٣]: أمّا أولًا: فلامتناعِ وجودِ موجودين[٤] واجِبَي الوجود لذاته، وأمّا ثانياً: فلأنّ الصفةَ لو كانت واجبةَ الوجود لكانت قائمةً بنفسها مستقلةً بذاتها غنيةً عن الموصوف، فحينئذٍ لا تكون صفةً لشيء آخر.

وأمّا إذا لم تكن الصفةُ واجبةَ الوجود فلا بدّ وأن تكون ممكنةَ الوجود، وكلُّ ممكنٍ فلا بدّ له من سبب، فلتلك الصفةِ سبب، وذلك السببُ ليس إلا الذاتَ المخصوصةَ الموصوفةَ بها، فحينئذٍ تكون ذاتُ الباري[٥] تعالى مؤثرةً في تلك الصفات[٦] وموصوفة بها، لكن ذاتُ الباري تعالى ليس فيها تركيبٌ بوجهٍ من الوجوه، فتكونِ الحقيقةُ الواحدةُ مؤثرةً في شيء[٧] وقابلةً له، وهو محال لوجهين[٨]:

أمّا أولاً: فلاستحالة أن يصدرَ عن الحقيقة الواحدة أثران[٩].

وأمّا ثانياً: فلأنا لو جوَّزنا ذلك في الجملة ولكن لا يمكن تجويزُه في هذه الصورة؛ لأنّ نسبةَ المؤثر إلى الأثر بالوجوب ونسبةَ[١٠] القابل إلى المقبول بالإمكان،

---

(١) ب، ج: «فعشرة».

(٢) ب، ج: «أو لا تكون».

(٣) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

(٤) ج: «مودين» تحريف.

(٥) ب، ج: «الله».

(٦) ب، ج: «الصفة».

(٧) ب، ج: «الشيء».

(٨) ب، ج: «وذلك محال».

(٩) ب، ج: «أمران».

(١٠) ج: «ولنسبة»!

فالشيءُ[١] الواحد لو كان مؤثراً في الشيء قابلًا له[٢] لكانت نسبةُ ذلك الشيء إلى ذلك الآخر بالوجوب وبالإمكان معاً، وذلك محال.

الثاني: أنّ ذاتَ الله تعالى لو كانت موصوفةً بصفات[٣] قائمة بها لكانت[٤] الحقيقةُ الإلهية مركّبةً من تلك الذات ومن تلك الصفات، ولو كانت كذلك لكانت ممكنة؛ لأنّ كلَّ حقيقةٍ مركّبةٍ فهي محتاجةٌ إلى أجزائها[٥]، وكلُّ واحد من أجزائها غيرُها، فإذن كلُّ حقيقة مركبة فهي محتاجةٌ إلى غيرها، وذلك في حق الله تعالى محال، فإذن يستحيل اتصافُ ذاته بالصفات.

الثالث: أنّ عالِميَّةَ الله تعالى[٦] وقادريَّتَه لو كانتا[٧] لأجل صفات قائمة به لكان الباري تعالى محتاجاً إلى تلك الصفات[٨]، لكن الحاجةُ على الله تعالى محال[٩]، فبطل القولُ باتصافه بالصفات.

الرابع: الصفاتُ القديمة[١٠] لا بدّ وأن تكون مساويةً للذات القديمة في القِدَم، فالقِدَم لا يخلو: إمّا أن يكون هو حقيقةَ الذات، أو داخلاً في الذات، أو خارجاً عنها:

فإن كان الأولُ لزم[١١] من تساوي الذات والصفات فيه تساويهما في تمام

---

(١) ب، ج: «والشيء».

(٢) ب، ج: «وقابلًا له».

(٣) ب، ج: «بصفة».

(٤) ب، ج: «كانت».

(٥) قوله: «أجزائها» سقط من أ.

(٦) ب، ج: «وهو أن عالمية الله تعالى».

(٧) ب، ج: «كانت».

(٨) ب، ج: «الصفة».

(٩) ب، ج: «على الله محال».

(١٠) ب، ج: «وهو أن الصفات القديمة».

(١١) ب، ج: «فيلزم».

الحقيقة، وكلُّ شيئين متساويين في تمام الحقيقة فلا بدّ وأن يكونا متساويين في جميع اللوازم والأحكام، فيلزم أن يكون كلُّ واحدة[1] من الصفات مِثْلًا للذات، فحينئذٍ يكون كلُّ واحدة[2] منها ذاتاً مستقلة بنفسها واجبةَ الاتصافِ بالصفات المعتبرة في الإلهية، فيكون كلُّ واحدة[3] منها إلهاً، وهو محال[4].

وأيضاً فليست الذاتُ بأن تكون موصوفةً بالصفة أَولى من العكس، فيلزم أن يكون كلُّ واحدٍ منهما[5] موصوفاً وصفة، وذلك محال.

وأمّا الثاني، وهو أن يكون القِدَمُ جزءاً داخلاً في حقيقة الذات، فإنه يلزم أن تكون تلك الحقيقةُ متركبة[6]، فتكون ممكنةَ الوجود، وذلك محال.

وأمّا الثالث، وهو أن يكون القِدَمُ وصفاً خارجاً عن الحقيقة لازماً لها فنقول: إنه وإن كان لا يلزم من الاشتراكُ في اللوازمِ الاشتراك في الملزومات كيف كانت؛ لأنّ المختلفاتِ مشتركةٌ في كون كلِّ واحد منها[7] مخالفاً للآخر، ولكن اللازمُ إذا كان كاشفاً عن الحقيقة والماهية فإنه يلزم من الاشتراك فيه الاشتراكُ في الماهية.

والقِدَمُ وصفٌ كاشفٌ عن الحقيقة فيلزم من الاشتراك فيه الاشتراكُ في الماهية[8] وإنما قلنا: إنّ القِدَمَ وصفٌ كاشفٌ عن حقيقة ذات الباري[9]؛ لأنا إذا

---

(١) ب، ج: «واحد».

(٢) ب، ج: «واحد».

(٣) ب، ج: «واحد».

(٤) قوله: «وهو محال» سقط من ب.

(٥) ب، ج: «منها».

(٦) ب، ج: «مركّبة».

(٧) ب، ج: «منهما».

(٨) من قوله: «والقدم وصف كاشف» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٩) ب، ج: «ذات الباري تعالى».

أردنا أن نعرفَ تميُّزَه عن غيره[١] فلا يمكننا[٢] ذلك إلا بكونه قديماً، فدلّ هذا على أنّ القِدَمَ هو الوصفُ المميز[٣] لذاته عن غيره.

وإنما قلنا: إنّ الاشتراكَ في اللازم الكاشف يقتضي الاشتراكَ في الحقيقة؛ لأنه لمّا ثبت أنه لا طريق إلى تعقل تلك الحقيقة إلا بواسطة ذلك اللازم، فلو جوّزنا حصولَ ذلك اللازم لغير تلك الحقيقة قَدَحَ ذلك في كونه مُعَرِّفاً لتلك الحقيقة؛ لأن ذلك اللازم إذا حصل مع تلك الحقيقة تارةً[٤] ومع غيرها أخرى لم يلزم من العلمِ به العلمُ بتلك الحقيقة، فلا يكون كاشفاً عن تلك الحقيقة، فيلزم أن يكون الكاشفُ عن الحقيقة غيرَ كاشف عنها[٥]، وذلك محال، فثبت أنّ القِدَمَ وصفٌ كاشفٌ عن حقيقة ذات الباري تعالى[٦]، وثبت أنّ الاشتراكَ في الوصف الكاشف يقتضي الاشتراكَ في الحقيقة، فلو كان[٧] لله تعالى[٨] صفاتٌ قديمةٌ لزم أن تكون مشاركةً لذاته في تمام الحقيقة، وحينئذٍ تعود المحالاتُ التي ألزمناها على القسم الأول، فثبت أنّ القولَ بالصفات باطل.

الخامس: كونُ الباري تعالى عالماً قادراً حيّاً أمورٌ واجبة، والواجبُ[٩] يستحيل تعليلُه[١٠].

---

(١) قوله: «عن غيره» سقط من ب، ج.

(٢) ج: «فلا يمكنا».

(٣) كذا في ب، ج: «المميز»، وفي أ: «المتميز».

(٤) ب، ج: «مرة».

(٥) ب، ج: «لها».

(٦) ب، ج: «ذات الباري».

(٧) ب، ج: «كانت».

(٨) قوله: «تعالى» سقط من ب، ج.

(٩) ب، ج: «والأمور الواجبة».

(١٠) ب، ج: «تعليلها».

وإنما قلنا: إنها أمورٌ واجبة[١]؛ لأنها لو لم تكن واجبةً لكانت جائزة، ولو كانت جائزةً لما لزم من فرض زوال هذه الصفات عن[٢] الله تعالى محال، ولمّا ثبت أنه يستحيل خروجُه تعالى عن العالِميَّةِ والقادِريَّةِ ثبت[٣] أنّ اتصافَه بهما واجب.

وإنما قلنا: إنّ الواجبَ لا يعلّل لوجهين:

أحدهما: أنّا إذا قدَّرنا عدمَ تلك العلة فإمّا أن تبقى العالِميَّةُ والقادِريَّة، وحينئذٍ[٤] يكونانِ غنيَّين عن تلك العلة، فلا يكونان[٥] معللين بالعلم والقدرة؛ أو لا تبقى العالِميَّةُ والقادِريَّة، فحينئذٍ[٦] لا يكون اتصافُ الذات بهما[٧] واجباً وقد فُرِضَ كذلك، هذا خَلف.

وثانيهما: أنّا أجمعنا على امتناع تعليلِ ذاته، وإنما امتنع ذلك التعليلُ لوجوبه، فوجب امتناعُ تعليلِ كلِّ ما كان واجباً.

السادس: أنّ المعقولَ من قيام الصفة بالذات حصولُها في الحيّز تبعاً لحصول محلِّها فيه؛ لأنا لو لم نفرض التبعيّةَ على هذا الوجه لم يكن قيامُ الصفة بالذات أولى من العكس، فحينئذٍ يلزم قيامُ كلِّ واحدٍ منهما بالآخر، وهو محال، أو أن[٨] لا يقوم واحدٌ منهما بالآخر، وذلك يقدح في كون البعض صفةً للبعض، وإذا كان المعقولُ من

---

(١) ب، ج: «إن كونه عالماً قادراً حيّا أمر واجبة».

(٢) ب، ج: «من».

(٣) ب، ج: «فثبت».

(٤) ب، ج: «فحينئذ».

(٥) ب، ج: «يكونا».

(٦) من قوله: «يكون غنيّين عن» إلى هنا سقط من ب.

(٧) قوله: «بهما» سقط من ب.

(٨) ب: «وأن».

القيام ما ذكرنا ثبت[١] أنه تعالى لو كان موصوفاً بالصفة لكانت ذاتُه حاصلةً في الحيّز، وذلك محال، فإذن اتصافُه بالصفة محال.

السابع: لو كان للباري تعالى[٢] صفةٌ لكانت حقيقةُ الصفة مخالفةً لحقيقة الـذات، وأقـلُّ مراتب المخالفة الغيرية، فحينئذٍ يكون في الوجود قديمٌ غيرُ الله[٣]، وذلك باطلٌ باتفاق المسلمين[٤].

الثامن: أنه لا دليل على هذه الصفات، وما لا دليل عليه وجب نفيه.

وإنما قلنا: إنه لا دليل على هذه الصفات؛ لأنّ الدليلَ إمّا أن يكون عقليّاً أو سمعيّاً، أمّا العقليُّ فلا بدّ وأن يكون بحالٍ يلزم من وجوده وجودُ المدلول وإلا لم يكن بالدلالة عليه أولى من أن لا يدل عليه، أو يدلّ على غيره، وكل ما لا يوجد الشيءُ إلا عند وجودِه فلا بدّ وأن يكون أحدُهما مستنِداً إلى الآخر في وجوده[٥]، أو إلى ما استند الآخر إليه في وجوده[٦]؛ لأنه لو كان غنيّاً في وجوده عن الآخر وعن كل ما توقف الآخرُ عليه أمكنَ أن يوجدَ ذلك الشيء عند عدم ذلك الآخر، فحينئذٍ[٧] لا يلزم من وجودِه وجودُ ذلك الآخر، فلا[٨] يكون دليلًا على ذلك الآخر، فثبت أنّ الدليلَ والمدلولَ لا بدّ وأن يكون أحدُهما مؤثراً في الآخر.

---

(١) ب، ج: «فثبت».

(٢) ب، ج: «لله».

(٣) ب، ج: «غير الله تعالى».

(٤) ب، ج: «وذلك باتفاق المسلمين باطل».

(٥) ب، ج: «في وجوده إلى الآخر».

(٦) قوله: «في وجوده» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «وحينئذ».

(٨) ب، ج: «ولا».

ثم تارةً يُستدل بالمؤثر على الأثر[١]، كما يستدل بالنار على الإحراق، وتارةً يُستدل بالأثر[٢] على المؤثر، كما يُستدلّ بالاحتراق[٣] على النار.

وإنما قلنا: إنه لا يمكن الاستدلالُ على هذه الصفات لا[٤] بآثارها ولا بمؤثراتها؛ لأن الذي يمكن أن يُذكر في الاستدلال عليها بآثارها هو أن يقال: إن هذه المعانيَ توجب أحوالاً للباري تعالى[٥] فتدلّ عليها تلك الأحوال، أو يقال: إنّ وقوعَ الفعل أو وقوعَه على وجه الإحكام هو تأثيرُ هذه الأوصاف[٦] فيدلّ عليها.

وأمّا الذي يمكن ذِكرُه في الاستدلال عليها بما يؤثر فيها فهو أن يقال: إنّ ذاتاً قديمةً غيرَ ذاته تعالى توجب هذه الصفات، أو يقال: إنّ ذاتَه تعالى توجب هذه الصفات.

ثم إنّ صاحبَ هذه الحجّة الركيكة جداً بعد تطويله في تعديد هذه الأقسام المنتشرة يرجع[٧] حاصلُ كلامه في إبطالها إلى أنه لم يدلّ دليلٌ على صحة شيء من هذه الأقسام، فوجب نفيها.

وأمّا الدليلُ السمعيُّ فليس إلا قولَه تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦][٨]، وقوله[٩]: ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨][١٠]، إلى ما شاكلها[١١]، وليس فيها دلالةٌ

(١) ج: «على المؤثر بالأثر» خطأ.

(٢) ب، ج: «وتارة بالأثر».

(٣) ب، ج: «بالإحراق».

(٤) ب، ج: «إلا».

(٥) قوله: «تعالى» لم يرد ب، ج.

(٦) ب، ج: «الصفات».

(٧) ب، ج: «رجع».

(٨) قوله: «أنزله بعمله» سقط من أ، وفي ب، ج: «قل أنزله بعلمه».

(٩) ب، ج: «وقوله تعالى».

(١٠) قوله: «ذو القوة المتين» سقط من أ.

(١١) ب: «شاء كلها» تحريف.

على هذه المعاني؛ لأنّ المتعارفَ عند أهل اللغة من العلم والقوة[١] كونُ الشيء عالماً وقادراً، فثبت أنه ليس في أقسام الأدلة ما يصلح الاستدلالُ[٢] بها على هذه الصفات، فثبت أنه لا دليلَ على هذه الصفات، وما لا دليلَ عليه وجب نفيُه للأدلة التي أوردناها في الأصل الأول من هذا الكتاب، فإذن يجب القولُ بنفي هذه المعاني.

وهذه الحجةُ ركيكةٌ جدّاً، ولولا أنّ بعضَ المتأخرين من المعتزلة صدَّرَ الاستدلالَ[٣] في هذه المسألة بهذه الحجة ورجّحها على سائر الوجوه التي تمسّك بها[٤] مشايخه وإلا لكان الواجب[٥] تنزيهَ هذا الكتاب عن أمثال هذه الترُّهات[٦].

التاسع: أنّا إنما[٧] أثبتنا العلمَ والقدرةَ والحياة؛ لأنّ كونَ الواحد منّا عالماً قادراً حيّاً أحكامٌ جائزة، فلا جرم وجب علينا تعليلُها بالعلل، وهذا الجوازُ[٨] غيرُ ثابت في كون الباري تعالى عالماً قادراً حيّاً، فوجب أن لا نحكم بإسناد[٩] هذه الأحكام إلى العلل.

العاشر: وهو أنّ اللهَ تعالى حكم بكفر النصارى في قوله تعالى[١٠]: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَـٰثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣][١١] لإثباتهم الأقانيمَ الثلاثة، ولا

---

(١) ب، ج: «والقدرة».
(٢) ب، ج: «للاستدلال».
(٣) ب، ج: «استدلاله».
(٤) ب، ج: «فيها».
(٥) ب، ج: «لكان من الواجب».
(٦) ب، ج: «أمثاله».
(٧) ب، ج: «وهو أنا إنما».
(٨) ب، ج: «الجواب».
(٩) ب، ج: «باستناد».
(١٠) ب، ج: «بقوله».
(١١) قوله: «لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة» سقط من أ.

معنى للأقانيم إلا الصفات، فإذن لزم الكفرُ من إثبات ثلاثِ صفاتٍ[١] فَلَأنْ يلزم من إثبات ثمان أو تسع من الصفات[٢] كان أولى.

فهذه[٣] هي الوجوهُ التي يُحْتجُّ بها على نفي الصفات مطلقاً، وأمّا الوجوهُ التي يحتجون بها على نفي كلِّ واحدة من الصفات بعينها فهي هذه، وأما الوجوهُ التي[٤] يتمسّكون بها في نفي العلم خاصةً فهي أربعة:

الأول: لو كان عالماً بالعلم لكان علمُه مِثْلاً لعلمنا[٥]، وذلك محال، فالقول بكونه عالماً بالعلم محال.

بيان الشرطية من وجهين:

الأول: وهو أنّ العلمَ متعلقٌ بالمعلوم، فلو كان لله تعالى علم لكان علمُه متعلقاً بعين ما تعلق به العلمُ الحادثُ على وجهٍ واحدٍ على طريقةٍ واحدة، وكلُّ علمين هذا شأنُهما فلا بدّ وأن يكونا مِثْلين.

فهذه مقدّماتٌ ثلاثٌ[٦] يلزم من ثبوتها أن يكون علمُ الباري تعالى مِثْلًا للعلم الحادث:

أمّا **المقدمةُ الأولى**، وهي أنّ العلمَ متعلّقٌ بالمعلوم، والدليلُ عليه: أنه لو لم يكن متعلقاً بالمعلوم لم يكن بأن يوجبَ كونَ العالم عالماً بهذا[٧] المعلوم أولى من أن يوجب كونَه عالماً بغيره.

---

(١) ب، ج: «ثلاثة من الصفات».

(٢) ب، ج: «ثمانية أو سبعة».

(٣) ب، ج: «هذه».

(٤) من قوله: «يحتجون بها» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «لمعلومنا».

(٦) ب، ج: «ثلاثة».

(٧) ب: «بهذه».

وأمّا **المقدمةُ الثانية**، وهي أنّ العلمَ القديمَ متعلقٌ[١] بما تعلق به علمُنا على وجهٍ واحدٍ وطريقةٍ واحدة، فبيانُه ما أقول[٢]: أمّا إيجادُ المتعلّق فلأنه لا شبهة في أنّ علمَه[٣] تعالى متعلِّقٌ بهذا السواد، وعلمي أيضاً متعلِّقٌ به، فقد تعلق العِلْمان بمتعلّق واحد، وأمّا اتحادُ الوجه فهو احترازٌ[٤] عما إذا كان أحدُ المتعلقين قدرةً والآخرُ علمًا، أو إن كانا[٥] علمَينْ لكن أحدُهما متعلقٌ به على الجملة والآخر على التفصيل، فإنه لا يجب تماثلهما.

وأمّا اتحادُ الطريقةِ فهو احترازٌ عمّا إذا كان أحدُ المتعلِّقين يتعلق تعلُّقَ العالمين والآخر يتعلق تعلق العلوم، فإنه لا يجب تماثلهما، ولهذا المعنى قلنا: إنه لا يلزم من كون الباري تعالى عالماً بمتعلَّق العلم الحادث أن يكون مِثْلاً له.

المقدمة الثالثة[٦]، وهي أنّ كلَّ علمين هذا شأنهما فلا بدّ وأن يكونا مِثْلين، فبيانها[٧] من وجهين:

الأول: أنّ هذا التعلقَ أخصُّ أثرٍ[٨] يصدر عن العلم، فكان كاشفاً عن حقيقته، والاشتراكُ في الأثر الكاشف[٩] عن الحقيقة يقتضي الاشتراكَ في الحقيقة على ما مرّ، فثبت تماثُلُ هذين العلمين.

---

(١) ب، ج: «يتعلق».
(٢) ب، ج: «أقوله».
(٣) ب، ج: «لا شبهة أن علمه».
(٤) ج: «احترازاً».
(٥) ب، ج: «أو كانا».
(٦) ب، ج: «وأما المقدمة الثالثة».
(٧) ب، ج: «فبيانه».
(٨) ب، ج: «أمر».
(٩) ج: «الكاسف» تصحيف.

الثاني: أنّ كلَّ[١] علمين هذا شأنهُما فإنهما معنيّان غيرُ متضادَّين ينتفيان بضدّ واحد، وكلُّ معنيين كذلك فهما مِثْلان، فإذن هذان العلمان مثلان.

بيان أنهما معنيان غيرُ متضادَّين ينتفيان بضد واحد[٢] ما نقوله: أمّا أنهما غيرُ متضادين فظاهر، وأمّا أنهما ينتفيان بضدٍ واحدٍ فلأنا لو قدّرنا علِمَ الله تعالى حالاً في قلوبنا مع وجود علمنا بذلك المعلوم أيضاً، ثم طرأ عليهما الجهل فلا شك أنه[٣] ينتفي علمُنا، فإمّا أن ينتفيَ مع ذلك العلمُ القديمُ أيضاً، أو لا ينتفي، فإن لم ينتفِ فقد اجتمع العلمُ والجهلُ بالشيء الواحد في المحلّ الواحد في الوقت الواحد من الجهة الواحدة، وهو محال، وإن انتفى ثبت ما قلنا: إنّ العلمَ القديمَ والعلمَ الحادثَ ينتفيان بضدٍّ واحد.

وإنما قلنا: إنّ كلَّ معنيين[٤] غيرُ متضادَّين ينتفيان بضدٍّ واحد فهما مثلان، لوجهين:

الأول: هو أنّا نعلم أنّ البياضَ لا ينفي السوادَ والحُموضة[٥]، وينفي السوادين، ولا فرق بينهما إلا أنّ السوادَ والحُموضةَ[٦] مختلفان، وأنّ السوادين مِثْلان، فعَلِمْنا أنّ الشيءَ الواحد لا ينفي شيئين مختلفين غيرِ ضدَّين.

الثاني: أنّ الشيءَ الواحدَ لوناً في شيئين مختلفين غيرُ ضدَّين لنا في كل شيئين مختلفين؛ إذ ليس بعضُ الأشياءِ المختلفة أولى بذلك من البعض، وفي ذلك تضادُّ المختلفات بأسرها.

---

(١) ب، ج: «وهو أن كل».

(٢) من قوله: «وكل معنيين كذلك» إلى هنا تكرر في أ.

(٣) ج: «فلا شك في أنه»، ب: «فلاشك ذاته».

(٤) ب، ج: «منتفيين».

(٥) ب، ج: «والخموضة».

(٦) ب، ج: «والخموضة».

فثبت بمجموع ما ذكرنا أنه تعالى لو كان عالماً بالعلم لكان علمُه مِثْلاً للعلم الحادث، وذلك محال؛ لأن المثلين يجب[١] اشتراكُهما في جميع اللوازم، فيلزم كونُ العلم القديم حادثاً؛ وذلك محال.

الوجه[٢] **الثاني**: قالوا: ثبت بالدليل وبالإجماع بيننا وبين من يخالفنا[٣] أنه تعالى عالم بمعلومات لا نهايةَ لها، فلو كان عالماً بالعلم لكان إمّا أن يعلم تلك المعلوماتِ بعلوم غير متناهية، أو بعلوم متناهية[٤] أو بعلم واحد، والأقسامُ الثلاثة باطلة، فبطل القولُ بكونه عالماً بالعلم.

وإنما حكمنا بفساد[٥] القولِ بعلوم غير متناهية لوجهين:

الأول: أنّ كلَّ[٦] عددٍ موجود فإن نصفَه أقلُّ من مجموعه، وكل ما كان كذلك فهو قابلٌ للزيادة والنقصان فإذن كلُّ عددٍ موجود فهو قابلٌ للزيادة والنقصان[٧]، وكل ما كان كذلك فهو متناهٍ، فإذن كل عددٍ موجودٍ فهو متناهٍ.

الثاني: أنه لو صحّ وجودُ ما لا نهايةَ له لكنّا إذا فرضنا قادراً قَدِرَ على ما لا نهاية له لكان يمكنه إيجادُ تلك المقدورات، لكن ذلك محال، فالقولُ بصحة وجودِ[٨] ما لا نهاية له محال.

---

(١) ج: «بحيث» تصحيف.

(٢) قوله: «الوجه» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «مخالفنا».

(٤) قوله: «أو بعلوم متناهية» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «وإنما حكمنا أيضاً بفساد».

(٦) ب، ج: «وهو أن كل».

(٧) من قوله: «فإذن كل عدد موجود» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «بوجود».

بيان الشرطية: هو أنّ المقدورَ إذا كان صحيحَ الوجود ولا مانع البتة لا للقادر ولا للمقدور فحينئذٍ لا بدّ من الجزم بصحة وجود ذلك المقدور.

وبيانُ امتناع أن يوجِد القادرُ مقدوراتٍ لا نهاية لها[١] دفعةً واحدة: لأنه بعد إيجاده لها إمّا أن يكون قادراً على إيجاد شيءٍ آخر أو لا يكون، فإن كان الأول كان الذين يقدر[٢] على إيجاده بعد ذلك زائداً على ما لا نهاية له، لكن الزيادةُ على غير المتناهي محال، وإن كان الثاني لزم أن يكون القادرُ في الوقت الثاني على ما كان عليه في الوقت الأول من كونه قادراً، ثم لا يصح منه الفعل، وذلك[٣] محال؛ لأنه ينقض[٤] كونَه قادراً.

بيانُ[٥] فساد القول بأن يعلمَ ما لا نهاية له بعلوم متناهيةٍ أو بعلمٍ واحد: لأنّ ذلك يقتضي تعلّقَ العلم الواحد بمعلومين[٦] أو أكثر على التفصيل، وذلك محالٌ من وجوهٍ[٧] ثلاثة:

الأول: أنه ما من معلومَيْن إلا ويصحّ أن يَعلم أحدَهما دون الآخر. وتصحيح هذه المقدمة إمّا بدعوى الضرورة أو بالاستقراء، وإذا[٨] ثبت ذلك فإذا[٩] كان في العلوم ما يوجب كونَ الحي عالماً بمعلومين على جهة الوجوب لاستحال العلم بأحد ذَيْنك المعلومين إلا مع العلم بالآخر.

---

(١) ب، ج: «غير متناهية».

(٢) ب، ج: «فإن القديم يقدر».

(٣) ب، ج: «وكل ذلك».

(٤) ج: «ينقص».

(٥) ب، ج: «وبيان».

(٦) ج: «بمعلومية»!

(٧) ب، ج: «لوجوه».

(٨) ب، ج: «فإذا».

(٩) ب، ج: «فلو».

الثاني: أنه[١] لو تعلّق العلمُ الواحدُ بمعلومين لم يكن تعلّقُه بهما أولى من تعلّقِه بالمعلوم الثالث والرابع، فيلزم تعلّقُ العلم الحادث بما لا نهاية له، وذلك محال.

الثالث: أن العِلْمين إذا كانا متعلِّقَين بمعلومين فإنهما ـ لا محالة ـ مختلفان؛ إذ لو تساويا في تمام الماهية لكانا متساويين في جميع اللوازم حتى كان أحدُهما متعلقاً بما تعلق به الآخر.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إنّا إنما جزمنا باختلاف العِلْمين لاختلاف التعلقين[٢]، فإذن اختلافُ التعلقين دليلٌ على اختلاف الحقيقتين، فلو كان العلمُ الواحد متعلقاً بمعلومين كان[٣] اختلافُ تعلقه دليلًا على اختلاف حقيقته لاستحالة انفكاك الدليل عن[٤] المدلول، وحينئذٍ يلزم أن يكون حقيقةُ ذلك العلم مخالفةً لنفسها، وذلك محال.

وأيضاً فلو جاز أن يكون العلمُ الواحدُ له حقائقُ علومٍ مختلفة جاز أن يكون للصفة الواحدة حقائقُ صفاتٍ مختلفة حتى تكون[٥] الصفةُ الواحدةُ علماً وقدرةً وحياة، وذلك محال، فثبت استحالةُ تعلق العلم الواحد بمعلومين.

الوجه[٦] الثالث: لو كان تعالى عالماً بالعلم لكان إمّا أن يكون عالماً بعلمه أو لا يكون، والثاني[٧] ظاهر الفساد للبرهان ولتسليم[٨] الخصم، والأول لا يخلو: إمّا

---

(١) ب، ج: «وهو أنه».

(٢) ب: «المتعلقين».

(٣) ب، ج: «لكان».

(٤) ج: «على».

(٥) ب: «يكون».

(٦) قوله: «الوجه» سقط من ب، ج.

(٧) ب: «بالثاني»!

(٨) ب، ج: «وتسليم».

أن يكون عالماً بذلك العلم لذاته، أو بذلك العلم، أو بعلم آخر، فإن كان الأولُ فإذا جاز أن يَعلمَ علمَه لذاته جاز أن يعلمَ سائرَ المعلومات لذاته.

وأمّا الثاني فإن جاز أن يعلمَ العلمَ بنفسه جاز في كل معلومٍ أن يعلمَ بنفسه حتى يعلمَ السواد بنفس ذلك السواد لا بالعلم.

وأمّا الثالثُ فلأنّ[1] الكلامَ في العلم بالعلم الثاني كالكلام في العلم الأول، فيفضي إلى احتياج كلِّ علمٍ إلى علم آخر لا إلى نهاية[2]، وذلك محال.

الوجه[3] الرابع: لو كان ـ تعالى ـ عالماً بالعلم لكان ذا علم، ولو كان ذا علم لكان فوقَه عليم لقوله تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، وفسادُ اللازم يدلّ على فساد الملزوم.

فهذه هي الوجوهُ الدالةُ على نفي العلم خاصة.

وأمّا ما يدل على نفي القدرة خاصةً فوجهان:

الأول: لو كان الباري تعالى قادراً[4] بالقدرة لاستحال منه فعلُ الأجسام، لكنه فاعلُ الأجسام، فيستحيل أن يكون قادراً بالقدرة.

بيان الشرطية: أنّا لا نقدر على فعل الأجسام، وإنما لم نقدر عليها لكوننا قادرين بالقدرة، فلو كان الباري تعالى قادراً بالقدرة لاستحال منه ذلك.

فهذه مقدماتٌ ثلاثٌ لا بدّ من بيانها:

المقدمةُ الأولى: في[5] أنّا لا نقدر على فعل الأجسام، والدليلُ عليه: أنّا

---

(١) ب، ج: «فإن».

(٢) ب، ج: «إلى ما لا نهاية له».

(٣) قوله: «الوجه» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «لو كان قادراً».

(٥) قوله: «في» سقط من ب، ج.

لو قدرنا عليها لكنّا نفعلها إمّا ابتداءً أو متولّداً، والأولُ باطلٌ وإلا لصحّ[١] منا[٢] اختراعُها في ظروف مشدودة[٣] الرؤوس إذا دعانا إليه الداعي، ولمّا لم يصحّ منا ذلك علمْنا استحالته.

والثاني أيضاً باطل؛ لأنّ ذلك السببَ المولّدَ لا بدّ وأن يكون ذا جهةٍ وإلا لم يكن تولدُ الجسم منه في جهةٍ أولى من تولّده في غيرها، ولا سببَ يختص بالجهة إلا الاعتماد، ونحن قادرون على جميع أجناس الاعتمادات؛ لأنّ حقيقةَ الاعتماد هي المدافعةُ إلى جهةٍ من الجهات الست، ونحن قادرون على جميعها، فلو كان الاعتمادُ مولِّداً للجوهر ونحن قادرون عليه لكنا قادرين على السبب المولِّد للجوهر، فلا يخلو: إمّا أن يكون هناك ما يمنع عن[٤] تولّد الجوهر عن هذه الاعتمادات؛ أو لا يكون، فإن كان هنا[٥] مانعٌ فذلك المانع لا بدّ وأن يكون له عُلْقةٌ بالأجسام، وليس يعقل في ذلك إلا أحدُ أمورٍ ثلاثة[٦]:

أحدها: وجودُ ضدّ الأجسام، كالفناء.

وثانيها: فَقْدُ ما يحتاج إليه الجسم في وجوده نحو[٧] أن يقال: الجسمُ يحتاج في وجوده إلى حيّزٍ فارغ، والعالَمُ ملاءٌ لا فراغ فيه[٨]، فلهذا لا يتولد منها الأجسام.

---

(١) ب، ج: «يصح».

(٢) ج: «هنا».

(٣) ب، ج: «مسدودة».

(٤) ب، ج: «من».

(٥) ب، ج: «هاهنا».

(٦) ب، ج: «الأمور الثلاثة».

(٧) ج: «في وجوده إلى نحو».

(٨) ب، ج: «والعالم لا فراغ فيه».

وثالثها: أن يقال: إن في محل قدرتكم قُدَراً كثيرة، وليس استعمالُ بعضِها أولى من استعمال الباقي، فلا بد من استعمال الكل، فحينئذٍ يحدث عنها اعتماداتٌ كثيرة.

ثم ليس بعضُ تلك الاعتمادات بتوليد الجسم في الحيّز المعيّن أولى من البعض، فحينئذٍ يجب كونُ الكل مولّداً للأجسام في الحيّز الواحد، وتداخلُ الأجسام محال.

فهذه هي الأمورُ المعقولةُ التي تفرض مانعةً عن تولد الأجسام عن الاعتمادات، وكل ذلك باطل: أمّا الفناءُ فلأنه لو كان موجوداً لعُدِمَ الأجسامُ كلُّها.

وأمّا كونُ العالَم مَلأً فلأنّ القولَ بالملأ إن كان باطلاً اندفع الإشكال، وإن كان حقاً فلا بدّ من الاعتراف بأن الهواء ينقبض وينبسط وإلا لامتنعت الحركةُ علينا، وإذا كان كذلك فبتقدير تولّد الجسم عن الاعتماد فإنه ينقبض الهواء ويحصل لذلك الجسم مكان، وعلى هذا التقدير لا يكون ملأ العالم مانعاً من تولّد الجسم.

وأمّا تولّدُ الجواهر الكثيرة عن الاعتمادات الكثيرة فهو باطلٌ لوجهين:

الأول: أنه يلزم منه تعذّرُ الفعل لكثرة المصححات، وهي القُدَر.

الثاني: أنّ الاعتمادات إذا اجتمعت في المحل الواحد وجب أن تُولِّدَ الجواهر في ذلك السَّمْت كما أنها تولدُ الحركات في إجراء الريح في ذلك السمت في حالة واحدة، وهذا يقتضي أن يتولد الجواهرُ[1] في ذلك السمت، كلُّ[2] جوهرٍ في مكانٍ غيرِ مكان الجوهر الآخر.

فثبت بما ذكرنا أنّا قادرون على جميع الاعتمادات، وأنه لا مانع هنا[3] من تولد

(١) ب: «الجوهر».
(٢) ب، ج: «وكل».
(٣) ب: «منا».

الجوهر أصلاً، فلو كان الاعتمادُ مولِّداً للجوهر لوجب أن نقدرَ عليه، ولو قَدِرنا عليه لكنّا إذا أدخلنا[١] أيدينا في زِقّ ثخين، وشددنا رأسه شداً[٢] وثيقاً، واعتمدنا بأيدينا أن تجتمع الجواهر[٣] في الزِّقِ حتى ينتفخ كما ينتفخ، لو نفخنا[٤] فيه الريح؛ لأن ما تولّد من الاعتماد[٥] الكثيرة يقتضي كثرةَ ما يتولّد منها، ولا يخرج من الزقّ إلا اليسير، لكنا نرى أنّ الزِّقَّ لا ينتفخ، فعلمْنا أنّ الجواهرَ ما تولدت عن هذه الاعتمادات، فعلمْنا أنه لا يمكننا[٦] فعلُ الجوهر[٧] بالتوليد، وثبت أنّا لا نقدر على اختراعها، فإذن نحن غيرُ قادرين عليها.

المقدمةُ الثانية في أنّ امتناعَ اقتدارنا على خلق الأجسام إنما كان لكوننا قادرين بالقدرة، والدليلُ عليه وجهان:

الأول: أنّ القُدَرَ في الشاهد يشملها هذا الحكم فلا بدّ من أن[٨] يعلل ذلك بعلةٍ تشملها، وليس ذلك إلا كونَها قُدَراً.

الثاني: أنه لو ثبت في الغائب قدرةٌ لكانت تلك القدرةُ إمّا مِثْلاً لهذه[٩] القدرة أو مخالفةً[١٠] لها، فإن كانت مثلًا وجب[١١] أن لا يصلح لخلق الأجسام كما لم تصلح

(١) ب، ج: «دخلنا».
(٢) ب، ج: «وسددنا رأسه سداً».
(٣) ب، ج: «نجمع الجوهر».
(٤) ب، ج: «نفخت».
(٥) ب، ج: «الاعتمادات».
(٦) ج: «لا يمكنا».
(٧) ب، ج: «الجواهر».
(٨) ب، ج: «فلا بد وأن».
(٩) «لهذه» مكرر مرتين في ج.
(١٠) ب، ج: «مخالفاً».
(١١) ب: «يوجب».

هذه القدرة لخلق الأجسام، وإن كانت مخالفة لهذه القدرة[١] لم يكن مخالفتُها لهذه القدرة أكثرَ من مخالفة بعض هذه القدر لبعض، فلو صحّ الاختراع بالقدرة الغائبة لصح الاختراع ببعض هذه القدر لاشتراكها في معنى المخالفة[٢]، فلمّا لم يكن كذلك علمْنا أنه لا يصح[٣] شيءٌ من القُدَر لإيجاد الأجسام، فثبت أنّ كلَّ مَن كان قادراً بالقدرة فإنه يستحيل منه فعلُ الجسم، لكن الباري تعالى فاعلٌ للجسم فلا يكون قادراً بالقدرة.

الوجه الثاني: أنه لو كان تعالى[٤] قادراً بالقدرة لاستحال منه الفعلُ إلا بإعمال ذاتِه التي هي محلّ القدرة؛ ومعنى إعمال المحل: أن يحصل الفعلُ في محل القدرة، أو يحصل سببُ الفعل في محلها، ولهذا لا يصحّ إيجادُ فعلٍ في أيماننا بالقدرة التي في أيسارنا، ولـمّا لم يكن كذلك علِمْنا أنه ليس قادراً بالقدرة.

وأمّا الذي احتجُّوا به على نفي الحياة خاصة: فهو أنه تعالى لو كان حيّاً بالحياة لصحت الشهوةُ والنفرة[٥] عليه؛ لأنّ الحياةَ وهذه الصحة متلازمتان بدليل الشاهد، ولـمّا لم تصحّا عليه[٦] امتنع كونُه حيّاً بالحياة.

فهذه مجموعُ أدلةِ المعتزلة على نفي الصفات وبالله التوفيق[٧].

والجواب:

قوله: لمَ لا يجوز أن تكون العالمِيَّةُ وصفاً عدميّاً؟

---

(١) ب، ج: «القُدر».

(٢) ب، ج: «المخالف».

(٣) ب، ج: «يصلح».

(٤) ب، ج: «أنه تعالى لو كان».

(٥) رسمها في ب: «والنزة».

(٦) ب، ج: «ولما لم تصحا عليه ذلك».

(٧) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من ب، ج.

قلنا: لما مضى، ونزيده الآن تقريراً فنقول: إنّ العالميةَ يمتنع وصفُ المعدومات بها، والأوصافُ العدميةُ لا يمتنع وصفُ المعدومات بها، بل يجب؛ لأنه لو لم يجب اتصافُ المعدومات بتلك الأوصاف العدمية لوجب اتصافها بنقائض تلك الأوصاف العدمية[١]، وهي الأمورُ الوجودية، لاستحالة الخلوّ عن طرفَيِ النقيض، فحينئذٍ يكون المعدومُ موصوفاً بصفة[٢] وجودية، وذلك محال، وإذا ثبت أنّ العالِمِيَّةَ لا يمكن اتصافُ المعدومات بها، وثبت أنّ الأوصافَ العدميةَ يجب اتصافُ المعدومات بها: لزم قطعاً أن لا تكون[٣] العالميةُ وصفاً عدميّاً.

قوله: لِمَ لا يجوز أن يكون عبارةً عن سلب المادة؟

قلنا: الذي مضى كافٍ في إبطاله، والذي نبطله[٤] خاصةً أنّ العلمَ يمكن أن يتخصّصَ بتخصص المعلومات، فإنه لا يمتنع أن يكون الشيءُ عالماً بشيءٍ دون شيء.

وأمّا سلبُ المادة فإنه لا يمكن أن يتخصص بتخصص المعلومات، فإنه لا يمكن أن يقال: الشيءُ الفلانيُّ مجردٌ عن المادة بالنسبة إلى المعلوم الفلاني، وغيرُ مجردٍ عن المادة بالنسبة إلى المعلوم الآخر؛ فبطل تفسيرُ العالِمِيَّة بالتجرّد عن المادة، وأيضاً فلأنَّ أجلى العلوم[٥] ما يجده المرء من نفسه بالضرورة، ونحن نجد من أنفسنا بالضرورة أنّ كونَنا عالمين بالأشياء ليس أمراً عدميّاً، بل هو أمرٌ ثبوتيّ، وإذا كان ذلك أمراً وجدانيّاً فحينئذٍ لا يُلتفت إلى ما يناقضه.

---

(١) من قوله: «لوجب اتصافها بنقائض» إلى هنا سقط من ب.

(٢) ج: «موصوفاً صفة».

(٣) ب: «يكون».

(٤) ب، ج: «يبطله».

(٥) ج: «المعلوم».

قوله: إنه لا يلزم من صحة تعقّل القادِريَّة عند الغفلة[١] عن العالمِيَّة أو بالعكس تغايرُهما؛ لأنه[٢] يصح تعقلُ الذاتية مع الغفلة عن كون تلك الذات جوهراً وإن لم يكن كونُ الجوهر ذاتاً زائداً[٣] على كونه جوهراً.

قلنا: بل لا بد من المغايرة، ويكون المرجعُ بالذاتية إمّا إلى اعتبارٍ سلبيٍّ أو إضافي.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون نفيُ كونه عالماً يناقض إثباتَ ذاته المخصوصة وإن كان لا يناقض إثباتَ الذات المطلقة؟

قلنا: لمَا ذكرنا أنّ مفهومَ كونِه عالماً غيرُ مفهومِ كونِه قادراً، فلو كان المرجعُ بهما إلى خصوصيةِ ذاته لزم أن يكون للذات الواحدة خصوصيات[٤]، وذلك محال.

قوله: لو كانت عالمِيتُه[٥] بالأشياء زائدةً على ذاته لزم التسلسل.

قلنا: سبَقَ الجوابُ عنه في مسألة العالمِيَّة، والذي نزيده[٦] هنا أن نقول: لو كان علمُ الشيء بذاته نفسَ ذاته لكان العلمُ بالعلم بالشيء نفسَ العلم بالشيء الذي هو نفسُ ذلك الشيء، فيلزم أن يدومَ العلمُ بالعلم بالشيء لدوام ذلك الشيء، ثم الكلامُ في المرتبة الثالثة كالكلام في المرتبة الثانية، وهلمّ جرّاً إلى ما لا نهاية له من المراتب، فيلزم من هذا أن يكون الإنسانُ عالماً دائماً بهذه المراتب الغير المتناهية، وذلك باطلٌ بالضرورة، فثبت أنّ كونَ الشيء عالماً بذاته وبغيره يستحيل أن يكون نفسَ ذاته.

---

(١) ج: «الفغلة» تحريف.

(٢) كذا في ب، ج: «لأنه»، وفي أ: «لا».

(٣) ب، ج: «زائدة».

(٤) ب، ج: «خصوصيتان».

(٥) ج: «عالمية».

(٦) ج: «نريده» تحريف.

ثم إنّ حقيقة العالمِيَّة من حيث إنها عالِمِيَّةٌ لا تختلف بالشاهد والغائب، فوجب أن يكون كونُه تعالى عالماً[١] حُكمًا زائداً على ذاته.

قوله: لِمَ لا يجوز أن يكون عالِمِيَّةُ الله تعالى مجردَ تعلُّقه بالمعلومات؟

قلنا: لِما بيّنّا أنه يلزم[٢] الدور.

قوله: لا نسلّم أنّ وجودَ الإضافة يتوقف على وجود كلٍّ واحدٍ من المضافين.

قلنا: لأنّ الإضافةَ لا بدّ لها من التعلّق بكل واحد من المضافين؛ إذ لو لم يكن كذلك لكان ذلك الوصفُ وصفاً حقيقياً، فإنّا لا نعني بالوصف الحقيقي إلا ذلك، وإذا كانت الإضافةُ متعلقةً بكل واحدٍ من المضافين استحالَ وجودُ تلك الإضافة إلا عند وجودِ كلٍّ واحدٍ من المضافين.

قوله هذا منقوضٌ بالإمكان والتقدم[٣] والتأخر.

قلنا: الإمكانُ والتقدمُ والتأخرُ أوصافٌ ذهنيةٌ لا ثبوت لها في الخارج عندنا، وأمّا عالِمِيَّته[٤] تعالى وقادريَّته فلا يمكن أن يقال فيهما: إنهما[٥] أوصافٌ ذهنية لا ثبوت لها في الخارج؛ لأن ذلك تصريحٌ بنفي كونه عالماً وقادراً، فظهر الفرق.

قوله: لا بدّ لكم من إثبات التعلق، فيلزمُكم ما ألزمتمونا.

قلنا: نحن لا نثبت التعلُّقَ أمراً ثبوتياً، بل هو أمرٌ[٦] اعتباري، وأمّا الموجودُ في الخارج فليس إلا الصفة، أعني العلمَ والقدرة.

---

(١) ب، ج: «أن يكون كونه عالماً».

(٢) ب، ج: «من لزوم».

(٣) ب، ج: «وبالتقدم».

(٤) ب، ج: «وأما عالمية الله».

(٥) ب، ج: «فيها: إنها».

(٦) ب، ج: «معقول».

قوله: صفاتُ الله[١] إمّا أن تكون واجبةً لذاتها أو ممكنةً لذواتها[٢].

قلنا: لمَ لا يجوز أن تكون واجبةً لذواتها؟ والذي يحتجّون به في نفي ذلك فقد مضى الاعتراضُ عليه في مسألة الحدوث.

ولئن[٣] سلّمنا أنّ تلك الصفات لا يمكن أن تكون واجبةً لذواتها فلمَ لا يجوز أن تكون ممكنةً لذواتها؟

قوله: الممكنُ لا بدّ له من سبب، ولا سببَ هنا إلا ذاتُه تعالى، فيلزم أن تكون ذاتُه مؤثرةً في وجود تلك الصفات وقابلةً[٤] لها، وذلك محال؛ لأنّ ذاتَه تعالى منزهٌ عن[٥] التركيب، والشيءُ البريء عن جهات التركيب يستحيل أن يصدرَ عنه[٦] أثران.

قلنا: لمَ قلتم: إنّ ذاتَه لو كانت مؤثرةً في هذه الصفات وقابلةً لها لكان قد صدر[٧] عن ذاته أثران؟

بيانه: وهو أنّ[٨] الصادرَ عن ذاته وجودُ تلك الصفة، فأمّا قابليتُها لتلك الصفة فليست أمراً وجودياً؛ لأنّ قابليةَ الشيء للشيء لو كانت صفةً ثبوتية لكانت قابليةُ القابل لتلك القابلية صفةً أخرى، والكلامُ فيه[٩] كالكلام في الأول فيتسلسل، وهو محال.

---

(١) ب، ج: «صفات الله تعالى».

(٢) ب، ج: «واجبة لذواتها أو ممكنة».

(٣) ب، ج: «وإن».

(٤) في ب: «قابلة» دون واو.

(٥) ب، ج: «منزهة عن».

(٦) ب، ج: «منه».

(٧) ب، ج: «وقابلة لها قد يصدر».

(٨) ب، ج: «بيانه: أن».

(٩) ب، ج: «فيها».

وبتقدير تسليمه فالمقصودُ حاصل؛ لأن تلك القابليات التي لا نهايةَ لها إذا كان كلُّ واحدةٍ منها بتوسط الأخرى[١] كانت تلك القابلياتُ صفاتٍ متتالية، وليس بين كلِّ واحدة[٢] وبين ما يتوسطها[٣] متوسطٌ آخر، فحينئذٍ يكون اتصافُ كلِّ واحد منها بما يليها غيرَ زائد عليها[٤]، وذلك يقتضي أن لا يكون قابليةُ الشيء للشيء صفةً زائدةً على ذات القابل وذات المقبول، وإذا ثبت ذلك فنقول: إذا فرضنا أنّ ذاتَ الله تعالى مؤثرةٌ في تلك الصفة وقابلةٌ لها، وثبت أنّ القابليةَ ليست وصفاً زائداً على ذات القابل وذات المقبول، فحينئذٍ لم يصدر عن ذات الباري تعالى إلا أثرٌ واحد.

ثم لئن[٥] سلّمنا أنه يلزم من كون ذاته مؤثرةً في تلك الصفات وقابلةً لها صدورُ الأثرين عن المؤثر الواحد، لكن[٦] لِمَ قلتم: إن ذلك محال؟ وسيأتي تحقيق[٧] هذا المعنى في الأصل الذي نذكر[٨] فيه التوحيدَ في الأفعال.

قوله: نسبةُ القابل إلى المقبول بالإمكان، ونسبةُ المؤثر إلى الأثر[٩] بالوجوب، فلو كان الشيءُ الواحد قابلاً لشيء[١٠] ومؤثراً فيه لكانت نسبتُه[١١] إليه بالوجوب وبالإمكان معاً، وهو محال.

---

(١) ب، ج: «واحد منها يتوسط الآخر».
(٢) ب، ج: «واحد».
(٣) ب، ج: «يتوسطه».
(٤) قوله: «عليها» سقط من ب، ج.
(٥) ب، ج: «إن».
(٦) ب، ج: «ولكن».
(٧) كذا في ب، ج: «وسيأتي تحقيق»، وفي أ: «وقد مرّ».
(٨) كذا في ب، ج: «نذكر»، وفي أ: «ذكرنا».
(٩) ب، ج: «الأثر إلى المؤثر».
(١٠) ب، ج: «للشيء».
(١١) ب: «نسبة».

قلنا: الإمكانُ يطلق ويراد[١] به عدم الامتناع، وهذا المعنى لا ينافي الوجوب[٢]، بل يصدق عليه، ويطلق ويراد به عدم الامتناعِ والوجوبِ معاً، وهذا المعنى ينافي الواجبَ[٣] ولا يصدق عليه.

فقولكم: «نسبةُ القابل إلى المقبول بالإمكان» إن عنيتم به الإمكانَ بالمعنى الأول، فالإمكانُ بهذا المعنى لا ينافي الوجوب، وإن عنيتم به الإمكان[٤] بالمعنى الثاني فلِمَ قلتم: إنّ نسبةَ القابل إلى المقبول بالإمكان بهذا المعنى؟

ولئن[٥] سلّمنا أنّ الإمكان ينافي الوجوب مطلقاً، لكن[٦] إذا كانت النسبةُ واحدةً أم إذا كانت غيرَ واحدة؟ م ع.

بيانه: وهو أنّ من المحتمل أن تكون للذات إلى الصفة نسبتان، أحدهما[٧]: نسبةُ القابلية، وهي بالإمكان، والأخرى: نسبةُ المؤثرية، وهي بالوجوب، وعلى هذا التقدير لا يلزم التناقض.

ثم الذي يحقق فسادَ قول الفلاسفة: «إنّ الشيءَ الواحدَ لا يكون مؤثراً وقابلاً»: أنهم اتفقوا على أنّ اللهَ تعالى عالمٌ بالكليّات، واتفقوا على أنّ العلمَ بالشيء عبارةٌ عن حصولِ صورةٍ مساوية للمعلوم في العالِم، واتفقوا على أنّ صُوَر[٨] المعلومات

---

(١) في ج: «يراد» دون واو.

(٢) ب، ج: «الواجب».

(٣) ب، ج: «الوجوب».

(٤) ب: «عنيتم بالإمكان».

(٥) ب، ج: «وإن».

(٦) ب، ج: «ولكن».

(٧) كذا في الأصلين، والأولى: إحداهما.

(٨) كذا في ب، ج: «صور»، وفي أ: «صورة».

موجودةٌ في ذات الباري تعالى حتى أن ابن سينا قال[١]: «إن تلك الصورَ إذا كانت غيرَ داخلة في الذات، بل كانت من لوازم الذات، لم يلزم منها محال، وإذا كان كذلك كانت ذاتُه[٢] تعالى مؤثرةً في تلك الصور[٣] وقابلةً لها». ومَن كان ذلك مذهباً له كيف يمكنه إنكارَ الصفات[٤]؟

وبالجملة: فلا فرق بين الصفاتية وبين الفلاسفة، إلا أنّ الصفاتية يقولون: الصفاتُ قائمةٌ بالذات[٥] والفلاسفةُ يقولون: هذه الصورُ العقلية عوارضُ متقوّمةٌ بالذات[٦] فالذي[٧] يسمّيه الصفاتيةُ[٨] صفةً يسميه الفلسفيُّ عارضاً، والذي يسميه الصفاتيُّ قياماً يسميه الفلسفيُّ قواماً أو تقوماً[٩]، فلا فرق إلا في العبارة، وإلا فلا نزاع في المعنى.

ومما يُبطل قولَهم: «الشيءُ الواحدُ لا يكون مؤثراً وقابلاً»: أنّ الماهياتِ البسيطةَ لها لوازم، والمقتضي لتلك اللوازم هي تلك الماهياتُ لا غيرها، وإلا لزالت تلك اللوازمُ عند فرض زوال ذلك الغير، فلا تكون اللوازمُ لوازمَ هذا خُلف، والقابلُ لتلك اللوازمِ هي تلك الماهيات، وأيضاً فثبت أنّ البسيطَ يمكن أن يكون مؤثراً وقابلاً معاً.

---

(١) ب، ج: «حتى قال ابن سينا».

(٢) ب، ج: «ذات الله».

(٣) ب، ج: «الصورة».

(٤) ب، ج: «الصفة».

(٥) قوله: «الصفات قائمةٌ بالذات» سقط من ج.

(٦) من قوله: «هذه الصورُ العقلية» إلى هنا سقط من ج.

(٧) ب، ج: «والذي».

(٨) ب، ج: «الصفاتي».

(٩) ب، ج: «مقوماً».

قوله: يلزم من إثبات الصفات وقوعُ الكثرة في الحقيقة الإلهية، فتكون تلك الحقيقةُ ممكنة.

قلنا: إن عنيتم به احتياجَ تلك الحقيقةِ إلى سببٍ خارجيٍّ فلا يلزم لاحتمال استناد تلك الصفاتِ إلى الذات الواجبة لذاتها.

وإن عنيتم به توقف الصفات في ثبوتها على تلك الذات المخصوصة فذلك مما نلتزمه، فأين المحال؟ وأيضاً فعندكم الإضافاتُ صفاتٌ وجوديةٌ في الخارج، فيلزمكم ما ألزمتمونا.

ويلزمكم أيضاً[١] في الصورة المرتسمة في ذاته من المعقولات ما ألزمتمونا.

قوله: الصفات القديمة تكون مساويةً للذات في القِدَم، والاشتراكُ في القِدَم يقتضي التماثل.

قلنا: لِمَ لا يجوز أن يكون الذاتُ والصفات ـ مع اختلافهما في الماهية والحقيقة ـ يشتركان في القدم؟ فإنه[٢] ليس من المستحيل أن تشتركَ[٣] المختلفاتُ في بعض اللوازم.

قوله: القِدَم وصفٌ[٤] كاشف عن حقيقة الذات، والاشتراكُ في الصفة كاشفة[٥] عن الحقيقة يقتضي الاشتراكَ في الحقيقة.

قلنا: لا نسلّم أنّ القِدَمَ صفةٌ كاشفةٌ عن حقيقة الذات.

قوله: لا طريق لنا إلى تمييز ذاتِ الله عن سائر الموجودات إلا بالقِدَم.

---

(١) ب، ج: «وأيضاً يلزمكم».

(٢) ب، ج: «إذ».

(٣) ب، ج: «يشترك».

(٤) قوله: «وصف» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «الكاشفة».

قلنا: إن عنيتم به[١] أن القِدَمَ يصلح أن يكون طريقاً إلى هذا التمييز فلا نسلّم؛ لأنا مع تجويز أن يكون القِدَمُ وصفاً مشتركاً بين موجوداتٍ مختلفةِ الحقائق كيف نجعله طريقاً إلى معرفة حقيقةٍ واحدةٍ فقط؟ وإن عنيتم به أنّ ما عدا[٢] القِدَم من الأحكام والأوصاف ليس طريقاً إلى تمييز ذاته تعالى عن سائر الموجودات فلو لم نجعل[٣] القِدَمَ طريقاً إلى هذا التمييز لزم أن لا نقدر على معرفة خصوصية ذات الله تعالى.

قلنا: لا نسلّم أنّ ما عدا القِدَمَ لا يصلح أن يكون كاشفاً عن حقيقة ذات الله تعالى، فإنه من المحتمل أن يكون الكاشفُ عن تلك الحقيقة هو مجموعَ القِدَمِ والقيامِ بالنفس، فإن الصفات وإن كانت قديمةً إلا أنها غيرُ قائمةٍ بأنفسها، وإذا كان كذلك بَطَل قولُهم: إنه ليس هنا ما يكشف عن حقيقة ذات الله تعالى إلا القدم.

لا يقال: الذاتُ والصفاتُ إذا كانتا قديمتين منزّهتين عن الحيّز والجهة لم يكن أحدُهما بالقيام[٤] بالنفس والآخرُ بالقيام به أولى من العكس، وإذا كان كذلك لم يكن القيامُ بالنفس صفةً كاشفةً عن حقيقة ذاته.

لأنا نقول: إنّ هذا الكلامَ شبهةٌ لكم مستقلةٌ بنفسها[٥]، وهي مغايرةٌ للشبهة التي نحن نتكلم عليها الآن، ثم سيأتي الجوابُ عنها أيضاً.

ثم إن سلّمنا أن ما عدا القِدَمَ لا يصلح أن يكون كاشفاً عن حقيقة ذات الله[٦] فلمَ قلتم: إنّ القِدَمَ يجب أن يكون كذلك؟ نعم لو ثبت أنه لا بدّ وأن يكون حقيقةُ

---

(١) ب، ج: «قلنا: ما المعنى بذلك؟ إن عنيتم به».

(٢) كذا في ب، ج: «عدا»، وفي أ: «عند».

(٣) ب، ج: «يجعل».

(٤) ب، ج: «قيام أحدهما».

(٥) ب، ج: «شبهة مستقلة بنفسها».

(٦) ب، ج: «ذات الله تعالى».

ذات الله تعالى بخصوصيتها مكشوفةً لنا لكان يمكن أن يكون لهذا الكلام وجه، فأمّا إذا لم يثبت ذلك بالحجة لم يكن ما ذكرتموه صحيحاً.

ثم إن سلّمنا أنه يلزم من التساوي في القِدَم التماثُل في الحقيقة، ولكن لمَ قلتم: إنه من التساوي[١] في الحقيقة التساوي في جميع اللوازم؟ أليس أنّ عند المشايخية ذاتَ الله تعالى مساويةٌ لسائر الذوات في كونها ذاتاً، ثم إنها اختصت من بين سائر الذوات بالإلهية؟ وأيضاً الأصواتُ وجميعُ الأمور التي لا تبقى متماثلةً[٢] مع أنّ كلَّ واحد منها[٣] يختص بوقت معينّ، وكذلك الأعراضُ الباقيةُ متماثلةً مع أنّ كلَّ واحد[٤] منها واجبُ الاختصاص بمحلٍّ معين.

فعلِمْنا بهذه الأمور أنه لا يلزم من التساوي في الحقيقة التساوي في الأحكام كلِّها على مذهبهم.

ثم نقول: إنّ الحجّةَ التي ذكرتموها منقوضة، لأنّ المفهومَ من القِدَم نفيُ الأوليّة، وعندكم لا أولية[٥] لعالِمية الله تعالى، سواء جعلتم العالِمِيَّة حالًا أو حكمًا، وإذا كان كذلك كانت العالِمِيّةُ مشاركةً للذات في القِدَمِ الذي هو عبارةٌ عن نفي الأوّلية، فيلزمكم في الحال أو الحكم ما ألزمتمونا في الصفة.

لا يقال: الصفةُ الكاشفةُ عن حقيقةِ الذات ليست هي مجردَ نفي الأولية، بل الوجودُ[٦] مع نفي الأوليّة، وأمّا الحكمُ والحال[٧] فليسا بموجودين، فاندفع الإشكال.

---

(١) ب، ج: «إنه يلزم من التساوي».

(٢) ب، ج: «مماثلة».

(٣) ب: «منهما»!

(٤) قوله: «متماثلة مع أن كل واحد» سقط من أ، باستثناء كلمة «متماثلة» فقد جاءت في ب، ج: «مماثلة».

(٥) ب، ج: «أول».

(٦) ب، ج: «الموجود».

(٧) ب، ج: «الحال والحكم».

لأنا نقول: لمّا ثبت أنّ مجردَ نفي الأولية غيرُ كاشفٍ عن الحقيقة المخصوصة التي للذات، بل لا بدّ من ضم قيد آخر إليه وهو الوجود، جاز لنا أن نضمّ قيداً آخر إليه، وهو القيامُ بالنفس.

قوله: عالميةُ الله وقادريتُه[١] أمورٌ واجبة، فلا تعلّل.

قلنا: وجوبُ هذه الأمور يحتمل وجهين:

أحدُهما: أن يكون ذاتُ الله تعالى تقتضي لذاته كونَه عالماً وقادراً.

وثانيهما: أنّ ذاتَه واجبةُ الاتصاف بالعلم والقدرة المقتضيَيْن للعالِمِيَّة والقادِرِيّة.

فإن أردتم بالوجوب الوجهَ الأول: كان ذلك دعوى لنفس ما وقع النزاعُ فيه.

وإن أردتم الثاني: لم يكن وجوبُ العالِمِيّة والقادِرِيّة لأجل وجوب الاتصاف بالعلم والقدرة سبباً للاستغناء عن العلم والقدرة؛ لأنّ وجوبَ الشيء بالشيء لا يوجب استغناءَه عنه، كما في حق الواحد منا، فإنه يجب أن يكون عالماً وقادراً عند وجود العلم والقدرة، ثم إنّ وجوبَ[٢] العالِمِيّة عند وجود العلم لا يوجب الاستغناءَ عن العلم، فكذلك هنا[٣]. وأيضاً فأنتم عللتم عدمَ تعليل العالِمِيَّة والقادرية بوجوبها[٤]، وعدمُ تعليلها بالعلة عندكم واجب، ومع ذلك عللتموه بالوجوب، وذلك يناقض قولَكم: «الواجب لا يعلّل».

وأيضاً فالعالِمِيَّةُ والقادِرِيّةُ مشروطتان بالحقيقة[٥]، فإذا لم يقدح توقفها على

(١) ب، ج: «عالمية الله تعالى وقادريته».
(٢) ب، ج: «ثم وجوب».
(٣) ب، ج: «هاهنا».
(٤) ب، ج: «بوجودهما».
(٥) ب، ج: «بالحياة».

الشرط في وجوبهما جاز أيضاً أن لا نقدح[١] توقّفهما على العلة في وجوبهما[٢].

وأيضاً فهذه الشبهةُ إنما يلزم على مَن يقول: «لله تعالى عالمِيَّةٌ معللةٌ بالعلم» أمّا من يقول: «العالمِيَّة والعلم شيءٌ واحد» على طريقة نفاة الأحوال، فإنه لا يلزم عليه هذا الكلام.

قوله: المعقولُ من قيام الصفة بالموصوف حصولُها في الحيّز تبعاً لحصول محلّها فيه.

قلنا: لا نسلّم أنّ المعنى من قيام الصفة بالموصوف ما ذكرتم[٣]، ألستم تصفون الله تعالى إمّا بالأحوال أو[٤] بالأحكام؟ فبالطريق[٥] الذي تصفونه بالأحوال أو الأحكام[٦] فاعقلوا اتصافَه أيضاً بالصفات.

قال بعضهم: نحن نعني باتصاف[٧] الله تعالى بهذه الأحكام أنّ ذاتَه مؤثرةٌ في وجود هذه الأحكام.

فيقال له: هذا ركيك جدّاً، وهو باطلٌ طرداً وعكساً، ورجوعٌ عمّا قلتموه أولاً[٨].

أمّا الطرد: فلأنه لو كان اتصافُ الشيء بالشيء عبارةً عن تأثيره فيه لكان كلُّ

---

(١) ب، ج: «لا يقدح».

(٢) ب: «وجوبها».

(٣) ب، ج: «ذكرتموه».

(٤) ب، ج: «وإما».

(٥) ج: «وبالطريق».

(٦) ب، ج: «والأحكام».

(٧) ب: «نعني بصفات»!

(٨) قوله: «ورجوع عما قلتموه أولًا»، ضرُب عليه في أ.

ما كان أثراً للشيء صفةً له، فيلزم أن يكون العالَمُ صفةً للباري تعالى[١]، وهذا مما لا يقوله عاقل.

وأمّا العكس: فلأنه يلزم أن ما لا يكون أثراً للشيء أن لا يكون صفةً له، فكان[٢] يجب أن لا يكون السواد والبياض وسائر الصفات القائمات[٣] بالجمادات صفاتٍ لها؛ لأنها ليست آثاراً[٤] لها.

وأمّا أنّ ذلك رجوعٌ عما قلتموه: فلأنكم فسّرتم قيامَ الصفة بالموصوف بحصولها في الحيّز تبعاً لحصول محلّها فيه، والآن فسرتموه بصدور الأثر عن الشيء؛ فبطل ما قالوه، بل الصحيحُ أنه لمّا دلّت الدلالةُ على ثبوت أمرين أحدهما صفةً ونعتاً والآخر موصوفاً ومنعوتاً[٥]، علمْنا حينئذٍ أنهما متخالفان في الحقيقة والماهيّة.

وأمّا اشتراكُهما في نفي الأولية والحيّز والجهة فاشتراكٌ في أمور عدمية، والاشتراكُ في الأمور العدمية لا يقتضي الاشتراكَ في الحقيقة؛ لأنّ كلَّ حقيقتين مختلفتين[٦] فإنه يجب اشتراكُهما في سلب ما عداهما من الحقائق التي لا نهايةَ لها عنهما.

وإذا ثبت ذلك فنقول: العرضان اللذان يوجَدان في محلٍّ واحدٍ في وقتٍ واحدٍ يشتركان[٧] في المحلّ والجهة والوقت، ولا يلزم من اشتراكهما في هذه الصفات

---

(١) قوله: «تعالى» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «وكان».

(٣) ب، ج: «القائمة».

(٤) ب، ج: «أثراً».

(٥) ب، ج: «يكون موصوفاً أو منعوتاً، والآخر يكون صفة ونعتاً».

(٦) ج: «مختلفين».

(٧) ب، ج: «مشتركان».

الثبوتية[١] اشتراكُهما في الماهيّة، فإذا كان الاشتراكُ في ثبوت هذه الصفات لا يقتضي التماثلَ فالاشتراكُ في سلبها بأن لا يقتضي التماثلَ أولى[٢].

وإذا ثبت أنه لا يلزم من اشتراك الشيئين في هذه السلوب التماثل، فحينئذٍ يحتمل أنّ البعضَ أولى[٣] بالموصوفية والبعضَ أولى بالوصفية[٤].

نعم ربما لا يمكننا[٥] تعيينَ الأمر[٦] الذي لأجله صار الموصوفُ أولى بذلك، ولكن عدمُ اقتدارنا على التعيين لا يوجب عدمَ ذلك؛ فظهر بهذا ضعفُ هذا الكلام.

قوله: لو أثبتنا هذه الصفات لزمنا إثباتُ قديمٍ غير الله[٧].

قلنا: ما الذي تريدون بالغير؟ إن عنيتم وجودَ موجوداتٍ مخالفةٍ في حقائقها لحقيقة الذات قائمةٍ بالذات: فهذا هو المذهب، فلم قلتم: إنه لا يجوز إثبات ذلك؟ وإن عنيتم بالغير موجوداً قائماً بنفسه يمكن انفصالَه عن ذات الباري تعالى[٨] إمّا بالحيّز والمكان وإمّا بالاستغناء والقيام: فذلك مما لا نثبته، ولا يلزم من إثبات الصفات إثباتُ هذه الأمور.

قوله: لا دليل على هذه الصفات، فوجب نفيها.

---

(١) ب: «الثلاثة».

(٢) ب، ج: «بأن لا يقتضي أولى».

(٣) ب، ج: «يحتمل أن يكون البعض أولى».

(٤) ب، ج: «بالصفتية أولى».

(٥) ج: «لا يمكنا».

(٦) قوله: «الأمر» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «غير الله تعالى».

(٨) قوله: «تعالى» سقط من ب، ج.

قلنا: لا نسلّم أنه لا دليل عليها.

قوله: الدليلُ على الشيء إمّا أن يكون أثره أو مؤثره.

قلنا: لا نسلّم، فإنه يمكن الاستدلال بالأُبوة[١] مع أن إحدى[٢] الإضافتين يستحيل أن يكون علةً للأخرى أو معلولاً لها، وأيضاً فلأنّ التقسيمَ الذي ذكرناه يدلّ على الصفات، مع أنه ليس بأثرٍ لها ولا بمؤثرٍ فيها.

ولئن[٣] سلّمنا أنّ الدليلَ على الشيء إمّا أثرُه أو مؤثرُه فلمَ لا يجوز أن يكون للصفات آثار أو[٤] يدلّ عليها؟ وما ذكرتموه من تقسيم الآثار والمؤثرات فهو تقسيمٌ منتشرٌ غيرُ منحصر، فلا تعويل عليه.

ولئن[٥] سلّمنا صحةَ تقسيمكم ولكنكم[٦] ما زدتم في إبطال تلك الأقسام إلا على قولكم: إنّا لم نجد دليلاً يقتضي كونَ شيء من تلك الأقسام دليلاً على هذه الصفات؛ فإنكم لمّا حاولتم إثبات قولكم: «لا دليل على هذه الصفات» حصرتم الأدلة، ثم لمّا حاولتم نفيَ أقسامِ الأدلة اقتصرتم في نفيها على أنكم ما وجدتم ما يدل على كونها دليلاً، فإذا كنتم تحتاجون آخرَ الأمر في تقرير هذه الطريقة إلى التمسّك بهذا المعنى كان الأولى لكم أن تتمسّكوا بها ابتداءً؛ فإن[٧] هذه المقدمةَ إن كانت صحيحةً وأمكن التمسك بها ابتداءً كان سائرُ الكلمات التي ذكرتموها حَشْواً ولغواً، وإن كانت غيرَ صحيحة والدليلُ لا يتمشى إلا بها كان الدليلُ لا محالةَ ضعيفاً.

(١) ب، ج: «الاستدلال بالابن على البنوة».
(٢) ب، ج: «أحد».
(٣) ب، ج: «وإن».
(٤) ب، ج: «آثاراً و» وهو خطأ.
(٥) ب، ج: «وإن».
(٦) ب، ج: «ولكن».
(٧) ب، ج: «لأن».

وبالجملة فهذا المستدلُّ لم يربح[١] بهذا التطويل إلا زيادة التعقيد، ولعلّ غرضَه أنه لو ابتدأ في أول الاستدلال بهذه المقدمة لوقف كلُّ أحد على ضعفها وركاكتها، فَتَرَكَ الاختصارَ وأتى بالكلام المطوّل المعقّد المشتمل على التقسيمات الكثيرة حتى لا يقف الخصم سريعاً على فساده.

ولئن[٢] سلّمنا أنه لا دليل على هذه الصفات، فلِمَ يلزم نفيها؟ والكلامُ في تقرير هذا المقام ما مرّ في الأصل الأول.

قوله: إنما أثبتنا العلمَ والقدرةَ[٣] شاهداً لأنّ كونَ الواحد منا[٤] عالماً[٥] وقادراً أحكامٌ جائزة، والجوازُ غيرُ ثابت في عالِمِيَّةِ الله تعالى وقادِريتِّه، فلا يجوز إثباتُ العلمِ والقدرة في حقه.

قلنا: الجواز دليل هذه الصفات شاهداً، ولا يلزم من نفي الدليل نفي المدلول.

قوله: اللهُ تعالى كفَّرَ النصارى بإثباتهم الصفاتِ الثلاث، فمن أثبت السبع[٦] كان بالكفر أولى.

قلنا: الله تعالى[٧] إنما كفّرهم لإثباتهم الآلهةَ الثلاثة؛ لأنه تعالى[٨] قال بعد ذلك: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [المائدة: ٧٣]، ومَعاذَ الله أن يقول أحدٌ من المسلمين

(١) ب، ج: «يدفع».
(٢) ب، ج: «ثم إن».
(٣) ب، ج: «القدرة والعلم».
(٤) ب، ج: «هنا».
(٥) ب: «الواحد مناع لما» تحريف.
(٦) كذا في ب، ج: «السبع»، وفي أ: «التسع».
(٧) قوله: «الله تعالى» سقط من ب، ج.
(٨) قوله: «تعالى» سقط من ب، ج.

بذلك، بل مَن أثبت اللهَ تعالى موصوفاً بالصفات من العلم والقدرة والحياة كيف يكون مثبتاً للآلهة؟ وأيضاً فلأنّ المشهورَ من النصارى تفسيرُهم الأقانيم بالخواصّ الذاتية، فمن أثبت الله تعالى عالماً قادراً حيّاً لذاته كان مذهبُه أقرب إلى مذهب النصارى.

وبالجملة فأمثالُ هذه الكلمات غيرُ صالحةٍ للعلماء المحقّقين، بل هي أليق بالعوامّ، فالأولى أن لا نطوّل كتابنا بها.

قوله: لو كان الباري تعالى عالماً بالعلم لكان عِلْمُه مِثْلاً لعلمنا.

قلنا: لا نسلّم.

قوله: لأنّ كلَّ علمين تعلّقا بمعلومٍ واحد على وجهٍ واحد على طريقة واحدة فهما مثلان.

قلنا: لا نسلّم، فإنّ غايةَ كلامكم أنّ العِلمَين المتماثلين في التعلّق على الوجه الذي ذكرتموه متساويان في الأحكام واللوازم، ولكنّا بينّا أنّ التساويَ في الأحكام واللوازم لا يقتضي التساويَ في الملزومات.

قوله: هذا التعلّقُ أخصُّ أثرٍ يصدر عن حقيقة العلم، فيكون كاشفاً عن حقيقته[1]، والاشتراكُ في الأثر الكاشف عن الحقيقة يقتضي الاشتراكَ في الحقيقة.

قلنا: لا نسلّم أنّ هذا التعلّقَ أخصُ أثرٍ يصدر عن حقيقة العلم القديم، بل أخصُ أثرٍ يصدر عن العلم القديم التعلقُ بجميع المعلومات، وذلك هو الأثرُ الكاشفُ عن حقيقته، وبه يتميّز حقيقته عن سائر الحقائق؛ لأنّ حقيقتَه حقيقةٌ مخصوصة تقتضي التعلق بكل المعلومات، والعلمُ الحادثُ حقيقتُه حقيقةٌ مخصوصة تقتضي[2] التعلق

---

(١) ج: «حقيقة».

(٢) ب: «يقتضي».

بهذا المعلوم بعينه، وإذا كان كذلك لم يكن العلمُ القديمُ مساوياً للعلم الحادث في الأثر الكاشف عن حقيقته؛ فلا يلزم تساويهما في الحقيقة.

وإن سلّمنا أنه لا يمكن أن يجعلَ[١] الكاشفَ عن حقيقة علم الله تعالى تعلّقه بكل المعلومات، لكن لا نسلّم أنه يمكن أن يجعل تعلقَه بالمعلوم المعين كاشفاً عن حقيقته.

غايةُ ما في الباب أنه لا يكون لنا طريقٌ[٢] إلى[٣] معرفة حقيقة علم الله[٤]، فأيُّ محال يلزم من ذلك بعد أن علمنا أنّ علمَه تعالى متعلقٌ بكل المعلومات كيفما كانت حقيقتُه؟

قوله: علمُ الله[٥] والعلمُ الحادث إذا تعلّقا بمعلومٍ واحد فإنهما ينتفيان بضدٍّ واحد لو قدّرنا اجتماعَهما في المحلّ الواحد.

قلنا: هذا مسلّم.

قوله: وكلُّ وصفين غيرُ متضادَّين[٦] ينتفيان بضدٍّ واحد فهما مِثْلان.

قلنا: لا نسلّم، بل من الجائز وجودُ موجودين[٧] يختلفان ولا يتضادّان، ثم إنها[٨] يشتركان من بعض الوجوه، ويكون شيءٌ ثالث ينافيهما ويضادُّهما بحسب

---

(١) ب: «أن يحتمل».

(٢) ب، ج: «طريقاً».

(٣) قوله: «إلى» سقط من ج.

(٤) ب، ج: «حقيقة علم الله تعالى».

(٥) ب، ج: «علم الله تعالى».

(٦) ب، ج: «وكل وصفين متضادين».

(٧) كذا في ب، ج: «موجودين»، وفي أ: «وجودين».

(٨) ب، ج: «إنهما».

ذلك المشترك، فحينئذٍ ينتفيان بذلك الثالث مع أنهما لا يكونان ضدّين، مثال ذلك: الحياةُ والعلم، فإنهما ينتفيان بالموت، ولسنا نورد ذلك إلزاماً عليهم فإنهم لا يثبتون الموت معنى، ولكن أوردناه على سبيل إيضاح المطالبة، والوجهان اللذان استدلوا بهما فأحدُهما اعتمادٌ على الطرد والعكس، والثاني على قولهم: «ليس البعضُ أولى من البعض»، وقد بيّنا في الأصل الأول[1] ضعفَ هذين الطريقين.

ثم إن سلّمنا أنه يلزم أن يكون علمُ الله مِثْلاً[2] لعلمِنا، ولكن لمَ قلتم: إنه يلزم من ذلك التساوي في جميع الأحكام واللوازم؟

وبيانه ما مرّ على دليلهم أنّ الاشتراكَ في القِدَم يوجب التماثل.

ثم إن سلّمنا صحةَ مقدّمات حجّتهم، ولكنها لازمةٌ عليهم كما هي لازمةٌ علينا.

بيانه: أنّ عالمِيَّةَ[3] الله تعالى متعلّقةٌ بالمعلومات التي تعلقت عالميتنا بها، فيلزم أن يكون عالمِيّةُ الله تعالى في حكم المماثل لعالميتنا، ويلزمهم المحالاتُ[4] التي ألزموها علينا.

قوله: الطريقةُ مختلفة؛ لأنّ علمَ الله تعالى متعلقٌ بالمعلوم تعلقَ العالمين، والعلمُ الحادثُ متعلقٌ بالمعلومات تعلقَ المعلوم.

قلنا[5]: المتعلقُ بالمعلومات إمّا أن يكون هو ذاتَ الله تعالى، أو الحالة، أو المعنى، فإن كان الأول لم يكن الاشتراكُ في هذا التعلق مقتضياً تماثُلَ المتعلقين، اللهم

---

(١) ب، ج: «أول الكتاب».

(٢) ج: «علم الله تعالى مِثلًا».

(٣) ب، ج: «وهو أن عالمية».

(٤) ب: «الحالات».

(٥) ب، ج: «فإن».

إلا بشرطٍ زائد، وإذا جاز ذلك جاز أن يعتبر فيه شرطٌ آخر لا يحصل في العلم القديم، فحينئذٍ لا يلزم أن يكون العلمُ القديمُ مساوياً للحادث.

وإن كان المتعلقُ هو الحالةَ فالإشكال الذي ذكرناه لازم؛ فثبت أن هذه الحجّةَ لازمةٌ عليهم أيضاً.

قوله: لو كان الباري تعالى[١] عالماً بالعلم وهو عالمٌ بكل المعلومات، فإمّا أن يكون عالماً بكل المعلومات بعلومٍ غيرِ متناهية، أو بعلومٍ متناهية، أو بعلمٍ واحد، والكلُّ باطل.

قلنا: دعواكم أنه تعالى عالمٌ بما لا نهايةَ له من المعلومات إمّا أن تصحّحوها بالدليل أو بالإجماع، لا يمكنكم أن تصحّحوها بالدليل؛ لأنَّ من مذهبكم أنه لا يمكن إثباتُ أنه عالم[٢] بكل المعلومات إلا إذا ثبت كونُه عالماً[٣] لذاته، فلو بنيتم[٤] كونَه عالماً لذاته على كونه[٥] عالماً بكل المعلومات لزمكم الدور.

ولا يمكنكم أن تصححوها بالإجماع؛ لأنّ الإجماعَ دليلٌ سمعي، والأدلةُ السمعيةُ يتوقف صحتها على كونه تعالى عالماً بكل المعلومات، فلو أثبتنا هذا الأصل بالدليل السمعي لزم الدور.

ولئن[٦] سلّمنا أنه تعالى عالمٌ بما لا نهاية له من المعلومات[٧] فلمَ لا يجوز أن يعلمها بعلومٍ غيرِ متناهية؟

---

(١) ب، ج: «الباري تعالى لو كان».
(٢) ب، ج: «أنه تعالى عالم».
(٣) ب، ج: «كونه تعالى عالماً».
(٤) ج: «بينتم».
(٥) ب، ج: «عالماً لذته بناءً على كونه».
(٦) ب، ج: «وإن».
(٧) زاد في ب، ج: «له».

قوله: لأنّ نصفَ ذلك العدد أقلُّ من كله، وما يتطرق[١] إليه النقصانُ والزيادةُ[٢] كان متناهياً.

قلنا: هذا باطلٌ على أصولكم بالذوات الثابتة في العدم، فإنها غيرُ متناهيةٍ مع أنها قابلةٌ للزيادة والنقصان.

قوله: لو صحّ وجودُ ما لا نهايةَ له لصح من القادر إيجادُه.

قلنا: إمّا أن يكون صدورُ ما لا نهاية له من القادر يلزم منه محالٌ أو لا يلزم، فإن لزم منه محالٌ فلمَ لا يجوز أن يكون ذلك المحالُ مانعاً من صدور تلك المقدورات منه؟ وإن لم يلزم منه محالٌ أصلاً لم يمكنكم أن تحكموا باستحالة صدوره منه.

ولئن[٣] سلّمنا صحةَ صدورِ ما لا نهايةَ له من القادر فأيُّ[٤] محال يلزم منه؟

قوله: القادرُ بعد ذلك إمّا أن يبقى قادراً على الفعل أو لا يبقى.

قلنا: لمَ لا يجوز أن يبقى قادراً على الفعل؟

قوله: لأن الذي يقدر عليه بعد ذلك يكون زائداً[٥] على ما لا نهاية له وما لا نهايةَ[٦] له لا يمكن الزيادةُ عليه.

قلنا: هذا رجوعٌ إلى الوجه الأول، وقد سبق الكلامُ عليه، فإن كان صحيحاً فأيُّ حاجةٍ إلى التطويل الذي ذكرتموه في هذا الوجه؟

---

(١) كذا في ب، ج: «يتطرق»، وفي أ: «يطرق».

(٢) ب، ج: «الزيادة والنقصان».

(٣) ب، ج: «وإن».

(٤) ب، ج: «وأي».

(٥) ب: «أن يكون زائداً».

(٦) قوله: «وما لا نهاية له» سقط من ج.

ثم إن سلمنا ذلك فلِمَ لا يجوز أن لا يبقى قادراً[١] على الفعل؟

قوله: لأنّ القادرَ بعد ذلك يبقى غيرَ متمكن من الفعل مع كونه قادراً.

قلنا: صحةُ الفعل كما تستدعي صحةً ثابتةً للقادر تستدعي صحةً[٢] ثابتةً للمقدور، فلمَ لا يجوز أن لا يبقى صحيحاً لاستحالة وجود الفعل وإن كانت الصحةُ العائدةُ[٣] إلى القادر باقية؟

ولئن[٤] سلّمنا فسادَ هذا القسم فلمَ لا يجوز أن يَعلم ما لا نهايةَ له بعلم واحد؟

قوله: العلمُ الواحد يستحيل أن يتعلق بأكثر من المعلوم الواحد على التفصيل.

قلنا: لا نسلّم.

قوله: لأنه ما من معلومَيْن إلا ويصح العلمُ بأحدهما عند عدم العلم بالآخر، فلو تعلّق العلمُ الواحد بمعلومين لما كان الأمرُ كذلك.

قلنا: لا نسلم أنّ كلَّ معلومين فإنه يصح العلمُ بأحدهما مع الذهول عن الآخر، فإنّ مَن عَلِمَ أنَّ السواد ضدٌّ للبياض فذلك العلمُ لا بدّ وأن يكون متعلقاً بالسواد البياض[٥] وإلا لم يكن ذلك العلمُ متعلقاً بمضادّة السواد البياض[٦]، بل بمطلق المضادة، والعلم المتعلق بمطلق المضادة غيرُ العلم[٧] المتعلق بمضادة السواد والبياض

(١) ب، ج: «لا يجوز أن يبقى قادراً».
(٢) ب: «تستدعي على صحة».
(٣) ب، ج: «العامدة».
(٤) ب، ج: «وإن».
(٥) ب، ج: «السواد والبياض».
(٦) ب، ج: «السواد والبياض».
(٧) ب: «غيره العلم»، وفي ج: «غير والعلم».

غيره، وكلامُنا في هذا الأخير؛ فثبت أنَّ العلمَ المتعلقَ بمضادة السواد البياض[١] لا بدّ وأن يكون متعلقاً بهما، فبطل بهذا[٢] قولهُم: إنه ما من معلومين إلا ويصح العلم[٣] بأحدهما مع الذهول عن الآخر.

وثبت به[٤] أنّ العلمَ الواحدَ قد يتعلق بالمعلومين وأكثر.

وأيضاً العلمُ[٥] المتعلقُ باتصاف شيءٍ بشيءٍ لا بدّ وأن يكون متعلقاً بالموصوف وبالصفة[٦]، فإنه لو لم يكن متعلقاً بهما لاستحال تعلقُه باتصاف أحدهما بالآخر، فإنّ مفهومَ أنّ هذا موصوفٌ بذاك متضمّنٌ لهذا ولذاك.

ولئن[٧] سلّمنا أنه ما من معلومين إلا ويصح أن يُعلم أحدُهما عند[٨] الذهول عن الآخر، ولكن في كل الأوقات والأحوال أو في بعضها؟ ع م[٩].

بيانه: أنّ[١٠] المعلومين اللذين تعلق بهما[١١] علمٌ واحدٌ أمكن أيضاً أن يتعلقَ بكلِّ واحدٍ منهما علمٌ واحد، وبتقدير أنه يتعلقُ بكل واحدٍ منهما علمٌ واحدٌ أمكن حصولُ العلم بكل واحد منهما عند الذهول عن الآخر، فثبت أنّ تعلقَ العلم الواحد

(١) ب، ج: «السواد والبياض».
(٢) قوله: «بهذا» سقط من ب، ج.
(٣) قوله: «العلم» سقط من ج.
(٤) ب، ج: «فثبت أن».
(٥) ب، ج: «فالعلم».
(٦) ب، ج: «والصفة».
(٧) ب، ج: «وإن».
(٨) ب، ج: «مع».
(٩) ج: «ء ع».
(١٠) ب، ج: «وبيانه: وهو أن».
(١١) قوله: «بهما» سقط من ج.

بمعلومين لا ينافي صحةَ العلم بأحدهما مع الذهول عن الآخر في بعض الأوقات وعلى بعض الاعتبارات.

وأمّا إن ادعيتم أنه ما من معلومين إلا ويصحّ أن يثبتَ العلمُ بأحدهما مع الذهول عن الآخر في جميع الأوقات وعلى جميع الاعتبارات فلمَ قلتم ذلك؟

قوله: لو صح تعلقُ العلم الواحد بمعلومين لم يكن تعلُّقه بمعلومين أولى من تعلقه بثلاثة أو أربعة، فيلزم وجوبُ تعلقه بما لا نهايةَ له، وهو محال.

قلنا: سبق تزييف مثل هذه الطريقة في الأصل الأول من هذا الكتاب[١].

قوله: العِلمان الحادثان إذا تعلق كلٌّ واحد منهما بمعلوم آخر حكمنا باختلافهما لاختلاف تعلّقيهما[٢]، وإذا كان اختلافُ التعلقين دليلًا على اختلاف الحقيقتين فلو تعلق العلمُ الواحد بمعلومين كان اختلافُ تعلُّقِه دليلاً على اختلاف حقيقته في نفسه.

قلنا: العلمان الحادثان لمّا تعلق كلٌّ واحد منهما بمعلومٍ غيرَ ما تعلق به الآخر فنحن لم نحكم باختلافهما لاختلاف تعلّقيهما[٣]، بل لتخلّف تعلقيهما[٤]، والمعنى بذلك أنّا لمّا وجدنا كلَّ واحدٍ من العلمين منفكاً عن التعلق بما تعلق به الآخر علمْنا اختلافَ حقيقتهما؛ لأنهما لو كانا متساويين في الحقيقة لوجب تساويهما في جميع لوازم الحقيقة ضرورةَ وجوب تساوي المتماثلات في جميع اللوازم، فلمّا وجدنا كلَّ واحدٍ منهما عارياً عن التعلّق بمتعلق الآخر علمْنا بذلك اختلافَهما في الحقيقة.

فالحاصلُ أنّا إنما حكمنا باختلاف حقيقتهما لا لمجرد اختلاف التعلقين، بل

---

(١) ب، ج: «في أول الكتاب».

(٢) ب، ج: «تعلقهما».

(٣) ب، ج: «تعلقهما».

(٤) ب، ج: «تعلقهما».

لانفكاك[١] كلٍّ واحد من العلمين عن التعلق بمتعلق العلم الآخر، فأمّا أن يُجعَلَ مجردُ اختلاف التعلقين دليلاً على اختلاف الحقيقة فكَلّا.

وإذا ثبت أنّ الكاشفَ[٢] عن اختلاف الحقيقتين ليس مجردَ اختلاف التعلقين بل اقتصارُ[٣] كلٍّ واحد من العلمين على متعلّقه فقط، فعلى هذا: العلمُ إذا تعلق[٤] بالمعلومات الكثيرة فلم يوجد فيه ما يدل على اختلاف حقيقته، فلا يلزم أن يكون حقيقتُه مخالفةً لنفسها.

وتحقيقُه أنّ العلمَ ليس عبارةً عن مجرد هذا التعلق، بل عن الحقيقة المقتضية لهذا التعلق، فلا استبعاد في أن يكون حقيقةُ أحدِ العلمين مقتضيةً للتعلق بمعلوم معين، وحقيقةُ العلم الثاني مقتضيةً للتعلق بمعلوم آخر، وحقيقةُ علمٍ ثالث مقتضيةً للتعلق بمعلومَي العلمين الأوّلين، إلا أن يقال بأنّ الحقيقةَ الواحدةَ لا تقتضي إلا أثراً واحداً، وأنّ العلةَ الواحدة لا توجب أكثرَ من معلولٍ واحد، وقد مرّ إبطالُ هذه القاعدة على الفلاسفة.

ثم نقول: إنّ هذا الإشكالَ الذي أوردتموه علينا في الصفة متوجّهٌ عليكم في الحال؛ لأنّ في الشاهد اختلافَ التعلقات يدلّ على عالميّاتٍ متعددةٍ هي في حكم المختلفات، مع أن في الغائب لم يكن كذلك، فكل ما تذكرونه في الحالة[٥] فهو قولُنا في الصفة.

قوله: لو كان عالماً بالعلم لكان إمّا أن يعلم علمَه بذاته، أو بنفس ذلك العلم، أو بعلم آخر.

(١) ب، ج: «انفكاك».
(٢) ب، ج: «وإذا ثبت الكاشف».
(٣) ج: «اختصار».
(٤) ب، ج: «هذا العلم الواحد إذا تعلق».
(٥) ب، ج: «الحال».

قلنا: هذا الذي أوردتموه علينا في العلم لازمٌ عليكم في العالِميَّة، فكما أنّ عندكم العالِميَّةَ يعلم[١] بنفسها فكذلك قولُنا في العلم.

قوله: لو كان عالماً بالعلم لكان فوقه عليم.

قلنا: هذه الآيةُ[٢] معارضةٌ بقوله[٣]: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦]، وقوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

فإنْ زعموا أن المراد من العلم في اللغة العالم؛

قلنا: فكذلك في الآية التي ذكرتموها ينبغي أن يكون المرادُ منها العالمَ حتى يكونَ معنى الآية: وفوق كلِّ عالم عليم، وإذا كان كذلك وجب علينا[٤] وعليهم تخصيصُ هذا العموم بدليل العقل، كما في قوله[٥]: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢].

قوله: لو كان قادراً بالقدرة لما كان قادراً على الأجسام.

قلنا: لا نسلّم.

قوله: لأنّ القدرةَ التي لنا لا تصلح لذلك، فوجب أن لا يصلح لذلك شيءٌ من القُدَر.

قلنا: لا نسلّم أنّ القُدَرَ التي لنا لا تصلح لذلك، والحجّة التي ذكروها في بيان ذلك ركيكة[٦]، إلا أنّا لا نطوّل ببيان ركاكتها، بل ننتقل إلى المقام الثاني ونسلّم أنّ

---

(١) ب، ج: «تعلم».

(٢) أي الآية ٧٦ من سورة يوسف.

(٣) ب، ج: «بقوله تعالى».

(٤) ب، ج: «وعلينا».

(٥) ب، ج: «قوله تعالى».

(٦) ب، ج: «ركيك».

القُدَرَ التي لنا لا تصلح لذلك، فلمَ لا يصلح[١] شيءٌ من القُدَر لذلك؟

قوله[٢]: لأنّ القُدَرَ التي لنا مع اختلافها متشاركةٌ[٣] في امتناع فعل الجسم بها، فوجب أن يعلل ذلك بأمر مشترك، وليس ذلك إلا كونها قُدَراً.

قلنا: لا نسلّم أنّ القَدَرَ لمّا اشتركت في امتناع فعل الجسم بها وجب تعليل[٤] هذا الامتناع بوصف مشترك، ولمَ لا يجوز استنادُ الأحكام المتساوية إلى علل مختلفة؟ أليس أن ّالقبحَ حكمٌ واحد؟ ثم إنه يعلل عندكم تارةً بكونه ظلماً وتارة بكونه[٥] جهلاً، وكذلك صحةُ رؤية السواد معللةٌ بكونه سواداً، وصحةُ رؤية البياض معللةٌ بكونه بياضاً، وكذلك العالمِيَّةُ تارةً تكون معللةً بالعلم وتارة لا تكون، كما في الغائب، فبطل قولكم: إنّ الأحكامَ المتساويةَ لا بدّ من تعليلها بالعلل المتساوية.

ولئن[٦] سلّمنا ذلك فلمَ لا يجوز أن يقال: إنّ القُدَرَ التي في الشاهد مشتركةٌ في أمرٍ لأجله تعذّرَ فعلُ الجسم بها، وذلك الأمرُ لا يندرج فيه القدرةُ القديمة، فلا يلزم تعذّرُ فعلِ الجسم بالقدرة القديمة؟

قوله: المخالفةُ التي بين القدرة القديمة ليست أكثرَ من المخالفة التي بين القدرة الموجودة في الشاهد، فلو صح فعلُ الجسم بالقدرة القديمة لكونها مخالفةً لهذه القُدَر لصحّ أيضاً بهذه القدر لكون بعضها مخالفاً للبعض.

قلنا: إنّا لم نقل: إنّ القدرةَ القديمةَ إنما صح بها فعل الجسم لكونها مخالفةً لهذه

---

(١) ب، ج: «فلم قلتم إنه لا يصلح».

(٢) كذا في ب، ج: «قوله»، وفي أ: «قلنا».

(٣) ب، ج: «مشاركة».

(٤) ج: «تعلل».

(٥) قوله: «ظلمًا وتارة بكونه» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «وإن».

القدرة حتى يلزمنا من مخالفة بعض هذه القُدَرِ[١] لبعضٍ صحةُ فعل الجسم بها، بل نقول: إن تلك القدرةَ إنما يصح فعلُ الجسم بها لحقيقتها المخصوصة، وتلك الحقيقةُ غيرُ ثابتة لشيء من القُدَر التي هي في الشاهد، فلا يلزم ما قالوه.

وأيضاً فلو[٢] صحّ ما قالوه لصح قولُ القائل: كونُ الباري تعالى قادراً[٣] لذاته إمّا أن يكون لكونه مِثْلاً للمحدَثات أو لكونه مخالفاً لها، فإن كان لكونه مثلاً لها: وجب أن لا يكون قادراً لذاته، كما أنّ المحدثاتِ غيرُ قادرة لذواتها، وإن كان لكونه[٤] مخالفاً[٥] لها فليست مخالفتُه لها[٦] بأكثرَ من مخالفة بعض المحدثات لبعض، فلو اقتضت مخالفتُه لها كونَه قادراً لذاته لاقتضت مخالفةُ[٧] بعض المحدثات لبعض كونَها قادرة لذواتها[٨]، ولمّا بطل هذا الكلامُ بطل أيضاً ما قالوه.

قوله: القادرُ بالقدرة لا يمكنه الفعلُ إلا بأن يوجد ذلك الفعل أو سببه في محلّ قدرته.

قلنا: هذا استقراء، وهو لا يفيد العلم، فلمَ قلتم: إنّ القُدَرَ شاهداً لمّا كانت كذلك وجب أن يكون غائباً كذلك، ولو جاز الإلحاقُ من غير جامع لكان القولُ بقِدَم العالَمِ والتشبيه لازماً.

قوله: الحياةُ مصححةٌ للشهوة والنفرة.

---

(١) ب، ج: «القدرة».

(٢) ب، ج: «ولو».

(٣) ب، ج: «كون الباري قادراً».

(٤) ب، ج: «لكونها».

(٥) ج: «مخالفة».

(٦) قوله: «فليست مخالفته لها» سقط من ب، ج.

(٧) ج: «مخالفته».

(٨) ب، ج: «لذاتها».

قلنا: الحياةُ القديمةُ مخالفةٌ للحياة المحدثة[١]، فيجوز أن تكون مخالفةً لها في تصحيح الشهوة والنفرة، ومع هذا الاحتمال بطل الجزم بما قالوه.

فهذا آخر الكلام في هذه المسألة وبالله التوفيق[٢].

* * *

(١) ب، ج: «الحادثة».

(٢) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من ب، ج.

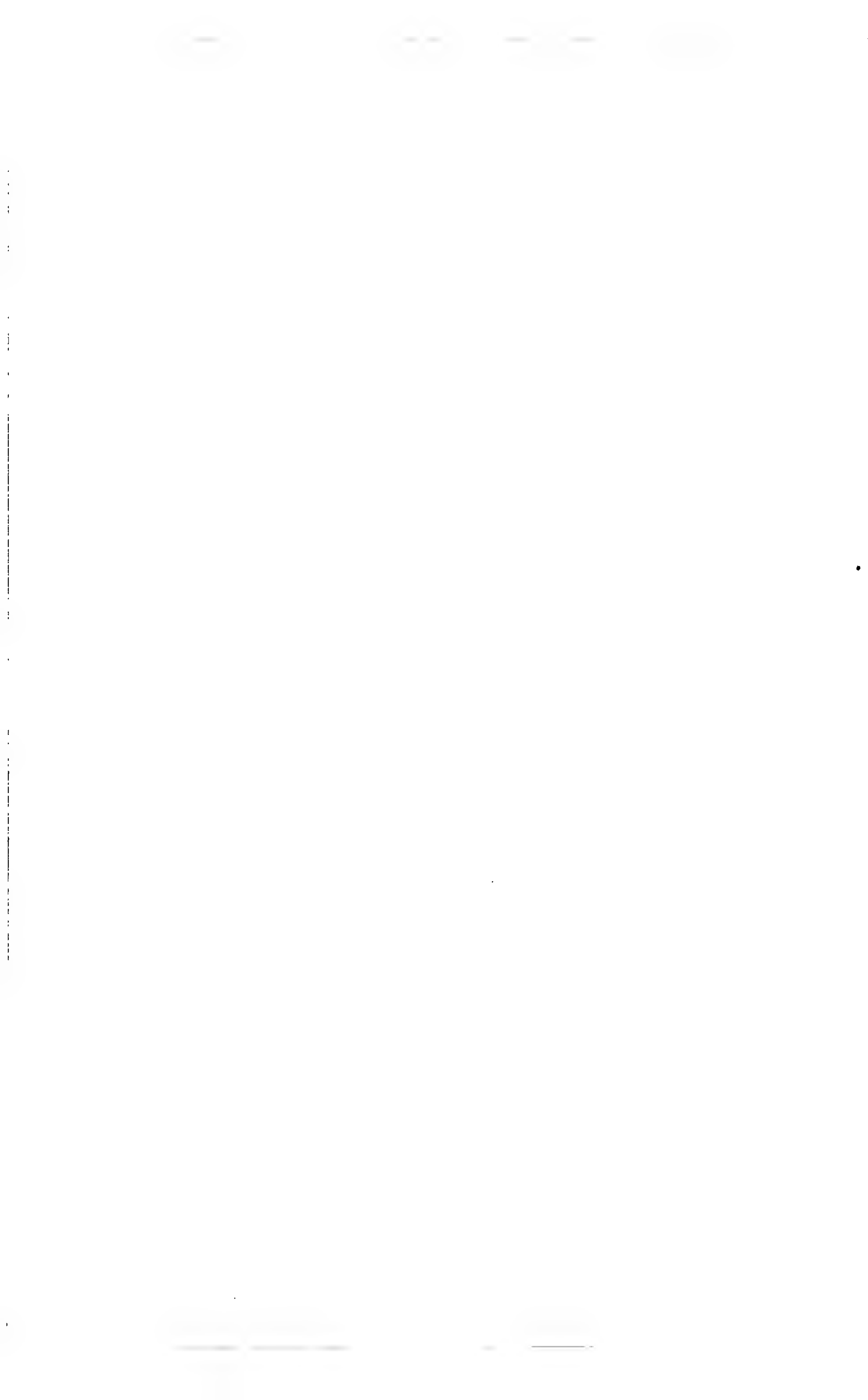





الأصل الثامن

في كونه تعالى مريداً



الأصل الثامن

في كونه تعالىٰ مريداً

وفيه ثلاثةُ[١] مسائل: إحداها: في إثبات أنه مريد[٢]. وثانيتها[٣]: أنه مريدٌ بإرادة قديمة قائمة به[٤]. وثالثتها[٥]: أنه مريدٌ لكل الكائنات.

المسألة الأولى: في إثبات أنه تعالى مريد[٦]

ذهب أبو الهذيل والنظّامُ والجاحظ[٧] والبلخيّ والخوارزمي وصاحب المعتمد[٨] إلى أنه لا معنى للإرادة والكرامة شاهداً وغائباً إلا الداعي[٩] أو الصارف، وذلك في حقّنا هو العلمُ باشتمال الفعل على مصلحة أو اعتقادُ ذلك أو ظن ذلك،

---

(١) «ثلاثة مسائل» كذا في الأصلين.

(٢) ب، ج: «أنه تعالى مريد».

(٣) ب، ج: «وثانيها».

(٤) كذا ب، ج: «به»، وفي أ: «بداية» ولعلها «بذاته».

(٥) ب، ج: «وثالثها».

(٦) ب، ج: «أنه مريد».

(٧) هو العلامة المتبحر ذو الفنون أبو عثمان عمرو بن بحر البصري المعتزلي (١٦٣ - ٢٥٥هـ)، كبير أئمة الأدب ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة، من أشهر تصانيفه «الحيوان»، و«البيان والتبين».
ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١١: ٥٢٦)، و«ميزان الاعتدال» للذهبي (٣: ٢٤٧).

(٨) قوله: «وصاحب المعتمد» سقط من ب، ج. صاحب المعتمد هو أبو الحسين البصري.

(٩) «الداعي» مكرر مرتين في ج.

واللهُ تعالى لما استحال في حقه الاعتقادُ والظن فلا جرم أنه لا معنى للداعي والصارف في حقه إلا علمُه باشتمال الفعل على المصلحة أو المفسدة.

وأمّا أبو الحسين فإنه حكم بكون الإرادة زائدةً على الداعي والصارف في الشاهد، ونفاها في الغائب.

وأمّا سائر المعتزلة وجمهورُ أهلِ السنّة فإنهم أثبتوا المريديّةَ شاهداً وغائباً أمراً زائداً على العلوم والاعتقادات.

والدليل عليه: أنّ أفعالَ الله تعالى مختصّةٌ بأوقات وصفات، مع جواز حصولها في غير تلك الأوقات وعلى غير تلك الصفات؛ لأنّ الأوقاتَ والمحالّ متساوية، فما يصحّ على بعضها وجب أن يصح على الكل، فاختصاصُها بتلك الأمور الجائزة يستدعي مخصصاً، وذلك المخصصُ ليس هو قدرةَ الله تعالى؛ لأنّ القدرةَ شأنها الإيجاد، وذلك لا يقتضي الاختصاص بوقت دون وقت، وليس أيضاً هو العلم؛ لأن العلمَ متعلقٌ بالمعلوم على ما هو عليه، فيكون تابعاً للمعلوم، والصفةُ المخصصة مستتبعةٌ للاختصاص، والتابع لا يكون مستتبعاً.

وأمّا سائرُ الصفات المتعلقة ـ نحو[1] السمع والبصر والكلام ـ فظاهرٌ عدمُ صلاحيتها لهذا التخصيص، فلا بدّ من صفة أخرى لأجلها تختصّ أفعالُ الله بهذه الأمور الجائزة، وتلك الصفةُ هي كونه تعالى مريداً.

فإن قيل: لا نسلّم أنّ فعلَ الله تعالى الحاصلَ[2] في الوقت المعيّن يمكن حصوله في وقتٍ آخر قبله أو بعده[3]، ولأنّ الصفةَ الحاصلةَ في محلّ يمكن حصولُها في محل آخر.

---

(١) ب، ج: «مثل».

(٢) ب، ج: «فعل الله الحاصل».

(٣) ب، ج: «قبل أو بعد».

قوله: الأوقاتُ متساويةٌ والمحالّ متساوية، فإذا صحّ حصولُ شيء في وقت صحّ حصوله قبل أو بعد، وكذلك المحلّ.

قلنا: ما ذكرتموه منقوضٌ بصحة حدوث العالم، فإنها حاصلةٌ في لا يزال، وغيرُ حاصلةٍ في الأزل، فثبت أنّ صحةَ حدوث الشيء قد تكون مختصةً بوقت دون وقت، وإذا ثبت ذلك بطل ما ذكرتموه.

وأيضاً الذاتُ حالَ حدوثها أو قبل حدوثها مقدورة، وحالَ بقائها غيرُ مقدورة، والتفاوت بين الشيء الواحد في الزمانين أقلُّ من التفاوت بين المثلين، فإذا جاز أن يختلف حالُ الشيء من وجوب المقدورية إلى امتناعها بحسب زمانين فلأَنْ يجوزَ ذلك في المثلَيْن كان أولى.

ولئن[1] سلّمنا أنّ فعلَ الله الحاصلَ في الوقت المعينّ يمكن حصولُه قبل أو بعد، ولكن تلك الصحة صحةٌ عائدةٌ إلى المقدور فقط، أو إليه أو إلى القادر والمقدور[2]؟ م ع.

بيانه: أن من الجائز أن يقال: إنّ الفعلَ وإن كان في نفسه بحيث يصحّ أن يوجد قبل أو بعد، إلا أنّ قادريةَ الله تعالى واجبةُ التعلق بإيجاده في ذلك الوقت، وممتنعةُ التعلق بإيجاده في وقت آخر قبله أو بعده، وإذا[3] كان كذلك فحينئذٍ لا يكون هناك حاجة إلى صفةٍ مخصصة، والذي يقرّر ذلك أمران:

أحدهما: أنّ القدرةَ الحادثةَ عند أهل السنّة مقارنةٌ للمقدور، وغيرُ صَالحة لضدّها، فإذن تعيُّنُ القدرة للمقدور الواحد وعدمُ صلاحيتها لضدّ ذلك المقدور لا يقدح في كونها[4] قدرة، فإذا عقل ذلك في الشاهد فليعقل أيضاً في الغائب.

---

(١) ب، ج: «وإن».

(٢) ب، ج: «إليه وإلى القادر».

(٣) ب، ج: «فإذا».

(٤) كذا في ب، ج: «كونها»، وفي أ: «كونه».

الثاني: وهو أنه لا تخلو: إمّا أن تكونَ إرادتُه لِـما أراد وجودَه جائزةً أو واجبة، فإن كانت جائزةً فإمّا أن يحتاج ترجحُ وجودِ تلك الإرادة على عدمها[١] إلى مرجحٍ أو لا يحتاج، فإن لم يحتج فالممكنُ قد حصل بدون المخصص، وذلك يُبطل أصلَ دليلكم، وإن احتاج فذلك المرجّحُ إمّا أن يكون إرادةً أخرى أو لا يكون، والأول باطل؛ لأنّ الكلامَ فيه كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل.

والثاني يُبطل مقصودَكم؛ لأنه إذا أمكن إسنادُ ترجّح[٢] بعض الممكنات إلى غير الإرادة فليُجَوَّز[٣] ذلك في كل الترجّحات[٤]، وحينئذٍ لا يمكن إثباتُ الإرادة.

وأمّا إن قلنا بأنّ تعلقَ إرادته بما أراد وجودَه واجبٌ لنفس تلك الإرادة، وتعلُّقها بما لم يرد وجودَه ممتنعٌ لنفس تلك الإرادة، فإذا جاز لكم ذلك فِلمَ لا يجوز أن يقال: إنّ القدرةَ[٥] متعلّقةٌ لذاتها بإيجاد ما وُجد، ويستحيل عليها[٦] التعلقُ بإيجاد ما لم يوجد؟ وإذا كان كذلك لم يكن بنا حاجةٌ إلى صفةٍ أخرى مخصصة.

ولئن[٧] سلَّمنا أنّ فعلَ الله تعالى يصح أن يتقدّمَ ويتأخرَ بالنظر إلى ذاته وبالنظر إلى[٨] قادرِيَّة الله[٩]، ولكن لـمَ لا يجوز أن يكون المخصصُ هو العلم؟

---

(١) ب، ج: «يحتاج ترجيح تلك الصفة على عدمها».

(٢) ب، ج: «ترجيح».

(٣) كذا في الأصلين، والوجه: فليجزْ.

(٤) ب، ج: «الترجيحات».

(٥) ب، ج: «إن نفس القدرة»، وكلمة «نفس» كتبت في أ، إلا أنه ضرب عليها.

(٦) ب، ج: «عليه».

(٧) ب، ج: «وإن».

(٨) قوله: «ذاته وبالنظر إلى» سقط من ب، ج.

(٩) ب، ج: «قادرية الله تعالى».

قوله: العلمُ تابعٌ وغيرُ مؤثر، والصفةُ المخصصةُ مستتبعةٌ ومؤثرة.

قلنا: نحن لأنا نقول[١] بأنّ العلمَ يؤثرُ في التخصيص، بل العلمُ إنما يكون مخصصاً بأحد[٢] وجهين:

الأول: أنّ قدرةَ الله تعالى لمّا كانت متعلقةً بالشيء وضده[٣] لم يكن بأن يوجد عنها الشيءُ أولى من أن يوجد عنها ضدُّ ذلك الشيء، وإذا كان كذلك لا جَرَمَ توقّف صدورُ أحدِ الضدين عن القادر[٤] على حصولِ شرط، وهو علمُه تعالى باشتمال الفعل على المصلحة، فإذا حصل هذا العلمُ صار أحدُ المقدورين أولى بالوجود من الآخر، فحينئذٍ يوجد ذلك المقدور، فيكون العلمُ المخصوص ـ المسمى بالداعي ـ كافياً في التخصيص، مع أنه لا يخرج بذلك عن كونه تابعاً للمعلوم، فإنّ العلمَ إنما تعلّق بكون الفعل مصلحةً لأجل أنه في نفسه مصلحة.

الثاني: وهو أنّ علمَ الله تعالى متعلقٌ بجميع الأشياء، وبأن أيّ الأشياء يوجَد[٥] وأيّها لا يوجَد، والذي تعلق علمُ الله بحدوثه[٦] استحال أن لا يحدث، والذي تعلق علمُ الله بأنه لا يحدث[٧] استحال حدوثُه لاستحالة انقلاب علم الله جهلًا، وإيجادُ المحال محال، فلا جرم استحال من الله تعالى أن لا يوجِد ما عَلِمَ أنه سيوجَد، واستحال منه أن يوجِد ما عَلِمَ أنه لا يوجَد، وإذا كان كذلك كان علمُه كافياً في التخصيص.

ولئن[٨] سلّمنا أنّ علمَه تعالى لا يكفي في هذه المخصصية فلمَ قلتم

---

(١) ب، ج: «لا نقول».
(٢) ب، ج: «لأحد».
(٣) كذا في ب، ج: «وضده»، وفي أ: «وضدها».
(٤) ب، ج: «القادرية».
(٥) ب: «وجد».
(٦) ب، ج: «علم الله تعالى بحدوثه».
(٧) ب، ج: «علم الله تعالى أنه لا يحدث».
(٨) ب، ج: «وإن».

أنه[١] لا مخصّص وراء ذلك سوى الإرادة؟ فإنّ عندكم أنّ قولَه تعالى[٢]: «كن» سببٌ لحدوث المحدثات[٣]! فإذا كان كذلك فلِمَ لا يكفي قولُه: «كن» في هذا التخصيص؟

ولئن[٤] سلَّمنا أنّ القدرةَ أو العلمَ[٥] أو «كن» لا يصلح شيءٌ منها للمخصصيّة، لكن الإرادةُ أيضاً غيرُ صالحةٍ للمخصصية.

بيانه من وجهين[٦]:

الأول: أنّ اللهَ تعالى[٧] لو خلق فينا علمًا ضروريّاً بما في دخول النار من الآلام العظيمة، وخلق فينا إرادةً ضرورية لدخولها فإنّا لا ندخل النار، ولـمّا[٨] ترجحَ مقتضى العلمِ على مقتضى الإرادة علمْنا أنّ الإرادةَ غيرُ صالحة للمخصصية على الإطلاق.

الثاني: أنّ المعقولَ[٩] من المريد مَن يصحّ منه الفعلُ والترك، أمّا الذي يجب صدورُ الفعلِ منه[١٠] وتستحيل[١١] صدورُ التَّرك منه فذلك ليس بمريد، بل يكون موجباً.

ثم إنّ الذي[١٢] يصح منه الفعلُ ويصح منه التركُ لا بدّ وأن يصحَّ منه إرادةُ الفعل وإرادةُ الترك؛ لأنه لو وجب اتصافُه بإرادة الفعل دائماً لكان يلزم إمّا استحالةُ

---

(١) ب، ج: «بأنه».

(٢) ب، ج: «للمحدثات» وقد كتبت على هامش أ، وضرب عليها.

(٣) ب، ج: «لحدوثها».

(٤) ب، ج: «وإن».

(٥) ب، ج: «العمل والقدرة».

(٦) ج: «الوجهين».

(٧) ب، ج: «وهو أن الله تعالى».

(٨) ب، ج: «فلما».

(٩) ب، ج: «وهو أن المعقول».

(١٠) ب، ج: «عنه».

(١١) ب، ج: «ويستحيل».

(١٢) ب، ج: «ثم الذي».

التَّرك منه، وحينئذٍ يصير موجباً ويخرج عن كونه مريداً؛ أو حصولُ الإرادة بدون المراد[١]، وحينئذٍ تخرج الإرادةُ عن كونها مؤثِّرَةً في التخصيص.

وإذا ثبت أنّ كلَّ مريد فإنه يصحّ منه أن يريد وأن لا يريد وجب احتياجُ إرادته إلى مرجّح آخر وإلا لكان الممكن واقعاً لا عن سبب، وذلك[٢] المرجحُ ليس إرادةً أخرى دفعاً للتسلسل، بل لا بدّ من شيء آخر، فثبت أنّ الإرادةَ غيرُ صالحة للمرجحيّة على الإطلاق.

ثم إن سلّمنا أنّ ما ذكرتم[٣] يدلّ على كونه مريداً[٤]، ولكن هنا[٥] شُبَهٌ توهم نقيضَ ذلك، وهي ثلاث:

الأولى: أنه تعالى لو كان مريداً لكان إمّا أن يكون مريداً لذاته، أو بإرادةٍ قديمة، أو بإرادةٍ حادثة، والأقسامُ الثلاثةُ باطلة، فبطل القولُ بكونه مريداً.

وإنما قلنا: إنه يستحيل أن يكون مريداً لذاته؛ لأنه لو كان كذلك لوجب أن يريدَ كلَّ ما صحّ أن يُراد، واللازمُ محالٌ فالملزومُ مثلُه.

بيانُ الشرطية من وجهين:

الأول: أنه تعالى لمّا كان عالماً لذاته وجب أن يعلم كلَّ ما صح أن يعلمَه[٦]، فكذلك لمّا كان مريداً لذاته وجب أن يريد كلَّ ما يصح[٧] أن يراد.

---

(١) ب، ج: «المراد بدون الإرادة».

(٢) ب، ج: «فذلك».

(٣) ب، ج: «ذكرتموه».

(٤) ب، ج: «كونه تعالى مريداً».

(٥) ب، ج: «هاهنا».

(٦) ب، ج: «يعلم».

(٧) ب، ج: «صح».

الثاني: أنّ المراداتِ[١] مشتركةٌ في صحة أن يريدَها كلُّ مريد، فإذا[٢] اقتضت الذاتُ مريديّةَ بعضها وجب أن تقتضي مريديةَ الباقي؛ لأنّ اقتضاءَ مريدية البعض ليس بأَولى من اقتضاء مريديّة الباقي.

بيانُ استحالة كونه تعالى مريداً[٣] لكل المرادات أمورٌ ثلاثة[٤]:

أولها[٥]: أنّ زيداً إذا أراد حياة إنسان، وعَمْرو[٦] يريد موتَه، فلو كان اللهُ تعالى مريداً لكل المرادات لزم أن يكون مريداً لموته ولحياته[٧] معاً، وذلك محال.

وثانيها: أنّ الأشياء التي يصح أن تُراد لا نهايةَ لها؛ لأنه[٨] لا وقت يفرض حدوث العالَم عليه[٩] فيه إلا ويصح أن يراد حدوثُه قبل ذلك الوقت، ولا حدّ يصح أن يراد حدوثُ العالم إلا ويصح أن يراد ما هو أزيد من ذلك، فيلزم منه[١٠] أن لا يكون للعالم أولٌ ونهاية، وذلك محال.

وثالثها: أنه يلزم أن يحصل لنا كلُّ ما نريده ونتمناه، وذلك باطل، فثبت أن الله[١١] تعالى لا يمكن أن يكون مريداً لذاته.

وبهذا الدليل يظهر أنه تعالى لا يمكن أن يكون مريداً بإرادةٍ قديمة؛ لأنه ليس

(١) ب، ج: «وهو أن المرادات».
(٢) ب، ج: «فإن».
(٣) ب، ج: «كونه مريداً».
(٤) قوله: «ثلاثة» سقط من ب، ج.
(٥) ب، ج: «أحدها».
(٦) كذا، وهو صواب، والأولى حسب السياق: وعَمْراً.
(٧) ب، ج: «وحياته».
(٨) ب، ج: «لأنها».
(٩) قوله: «عليه» سقط من ب، ج.
(١٠) ب، ج: «فيلزم أن».
(١١) ب، ج: «فثبت أنه».

تعلّق الإرادة القديمة ببعض المرادات أولى من تعلقها بالبعض، فيجب تعلقُها بالكل، وحينئذٍ يلزم المحالاتُ المذكورة.

وأمّا أنه يستحيل أن يكون مريداً بإرادةٍ حادثةٍ فلوجهين:

ـ **الأول**: أنّ تلك الإرادةَ الحادثةَ يكون حدوثها مختصّاً بوقت، مع جواز حدوثها قبل ذلك أو بعده، فيفتقر اختصاصها بذلك الوقت إلى إرادةٍ أخرى مخصصة، ويلزم تسلسلُ الإرادات.

لا يقال: هذا التسلسلُ غيرُ لازمٍ لوجهين[١]:

أحدهما: أنّ الواحدَ منها لا يريد فعله إلا بإرادة حادثة، ولا يجب أن يريد إرادتَه وإلا أدّى إلى ما لا نهاية له، وإذا ثبت ذلك فقولُنا فيه ـ تعالى ـ كقولنا في الواحد منا[٢].

وثانيها[٣]: أنّ القادر[٤] إنما وجب أن[٥] يريد فعلَه الحادثَ لا لكونه حادثاً كيف كان حتى يلزمَ احتياجُ كلِّ حادثٍ إلى الإرادة، بل لأنه مقصودٌ بالداعي، وليس كذلك الإرادة؛ لأنها ليست مقصودةً في الداعي، بل الداعي إلى الفعل يدعو إليها تبعاً.

لأنا نقول: أمّا الأولُ فباطل؛ لأنا لم نحتجْ[٦] في إرادتنا إلى إرادة أخرى؛ لأنّ إرادتَنا ليست من فعلنا، بل من فعل الله تعالى، فأمّا إرادةُ الله تعالى فإنها لا بدّ وأن تكون فعلَه، فظهر الفرق.

أمّا الثاني فباطلٌ أيضاً؛ لأنّ الداعيَ إمّا أن يكون كافياً في حدوث الأفعال في

(١) ب، ج: «من وجهين».
(٢) ب، ج: «منها».
(٣) ج: «وثانيها».
(٤) ب، ج: «القادرية».
(٥) قوله: «وجب أن» سقط من ج.
(٦) ب، ج: «لأنا إنما لم نحتج».

الأوقات المخصوصة والمحالّ المخصوصة أو لا يكفي، فإن كان كافياً فلا حاجةَ إلى الإرادة، وإن لم يكن كافياً وجب احتياجُ الإرادة إلى إرادةٍ أخرى سواء كان حدوثُها مقصوداً أو تبعاً.

ـ **الوجه الثاني في بيان استحالة كونه مريداً[١] بإرادةٍ حادثة:** أنّ تلك الإرادةَ[٢] إمّا أن تحدث فيه تعالى، أو في غيره، أو لا في محلّ، والأقسامُ الثلاثةُ باطلة، فبطل القولُ بكونه مريداً بإرادة حادثة.

أمّا أنه يستحيل أن تحدث فيه الإرادة[٣]: لأنه يلزم أن يكون ذاتُه محلاًّ للحوادث، وسيأتي بطلانُ ذلك.

وأمّا أنه يستحيل أن تحدث تلك الإرادةُ في غيره: لأن ذلك الغيرَ إمّا أن يكون حيواناً أو لا يكون، فإن كان حيواناً كان هو أحق بأن يكون مريداً بها من غيره، وإن لم يكن حيواناً فهو محال؛ لأنا نعلم بالضرورة استحالةَ حصول الإرادة في المحلّ الذي لا يكون حيّاً.

وأمّا أنه يستحيل أن يحدث لا في محلٍّ: فلوجوهٍ ثلاثة:

الأول: أنّ الباريَ تعالى[٤] غيرُ مختصٍّ بمحلٍّ وحيّز أصلًا، فلا يتقرر لقيامِ الصفة به مفهوم إلا مجرد اتصافه به، وإذا كان الباري تعالى متصفاً[٥] بتلك الإرادة كان ما هو المفهومُ من قيام الصفة به حاصلاً في تلك الإرادة، فيستحيل أن يقال: إن تلك الإرادةَ غيرُ قائمة به.

---

(١) ب، ج: «كونه تعالى مريداً».

(٢) ب، ج: «هو أن تلك الإرادة».

(٣) ب، ج: «أن تحدث الإرادة فيه تعالى».

(٤) ب، ج: «هو أن الباري تعالى».

(٥) ب، ج: «وإذا كان الباري متصفاً».

الثاني: أنّ اقتضاءَ الإرادة[١] للمريدية إمّا أن يتوقف على قيامها بالمريد أو لا يتوقف، فإن توقف وجب أن لا يصيرَ الباري تعالى مريداً بإرادةٍ غيرِ قائمةٍ به، وإن لم يتوقف ذلك على قيام الإرادة بالمريد، وجميع الأحياء يصحّ اتصافُهم بالمريدية، فالإرادةُ الموجودةُ لا في محلٍّ ليس بأن يقتضيَ المريديةَ للباري تعالى بأولى[٢] من أن يقتضيَها لغيره، فيلزم أن يقتضيَ تلك الإرادةَ صفةُ المريدية لكل الحيوانات كما اقتضتها للباري تعالى، أو أن لا تقتضَيها[٣] للباري تعالى كما لم تقتضها[٤] لشيء من الحيوانات.

لا يقال: المريدُ إذا كان لا في محلٍّ كان اختصاصُ الإرادة التي لا في محلٍ به أقوى من اختصاصها بسائر المريدين الذين يكونون في محلٍ لأنا نقول: لما كانت الإرادةُ في ذاتها غنيةً عن المحل، وفي اقتضائها لصفة[٥] المريدية أيضاً غنيةً عن المحل، وكانت الأحياءُ بأسرها قابلةً لصفةِ المريدية كانت نسبةُ الإرادة إلى كل الأحياء نسبةً واحدة.

وأمّا كونُ بعضِ المريدين في المحل[٦] والبعضِ لا في المحلّ فلمّا[٧] لم يكن معتبراً في ذات المؤثر، ولا في اعتبار مؤثريته، ولا في ذات القابل، ولا في اعتبار قابليته استحال أن يختلف بسبب ذلك حكمُ اقتضاءِ الإرادة.

الثالث: وهو أنّا لو جوّزنا وجودَ إرادةٍ لا في محلٍّ لجوّزنا وجودَ سائر الأعراض لا في محل، وذلك بالاتفاق باطل، فكذلك ما قالوه.

---

(١) ب، ج: «وهو أن اقتضاء الإرادة».

(٢) ب، ج: «أولى».

(٣) ب، ج: «أو أن لا يقتضي صفة المريدية».

(٤) ب، ج: «لا يقتضيها».

(٥) من قوله: «الذين يكونون في محل» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٦) ج: «محل».

(٧) ب، ج: «لما».

فثبت بمجموع ما ذكرناه[١] أنه يستحيل أن يكون الباري تعالى مريداً لذاته، أو بإرادة قديمة، أو بإرادة حادثة، فيلزم منه استحالةُ كونه مريداً.

الثانية[٢] أنه تعالى لو كان مريداً لكانت مريديّته إمّا أن تكون تابعةً للداعي أو لا تكون، والمقسمان[٣] باطلان، فبطل القولُ بالمريدية.

وإنما قلنا: إنه يستحيل أن لا تكون مريديّتُه تابعةً للداعي؛ لأن المريد كما صح أن يريدَ الشيءَ صح أن يريد ضدَّه، فلو ترجحت إحدى الإرادتين على الأخرى لا لمرجّحٍ كان الممكنُ واقعاً لا عن سبب، وإن كان هناك مرجحٌ فمحال أن يكون المرجحُ[٤] هو ذاتَ المريدية وإلا لكانت تلك المريديةُ واجبةَ الثبوت لوجوب ذات المريد، فحينئذٍ تكون[٥] الذاتُ موجبةً لصفةٍ موجبة للأفعال ولا[٦] تكون مريدة، فإذن[٧] لا بدّ من مرجّحٍ آخر، وليس ذلك هو الإرادة؛ لأنّ الكلامَ فيها كالكلام في الأولى، فإذن[٨] لا بدّ وأن يكون المرجحُ لتلك الإرادة هو علمَه بكون تلك الإرادة أَولى من غيرها، وذلك هو الداعي، فثبت أنّ الإرادةَ يستحيل أن لا تكون تابعةً للداعي.

وأمّا إن كانت تابعةً للداعي فهذا[٩] أيضاً محال؛ لأنّ المعقولَ من الإرادة صفةٌ تخصص الفعل بجهةٍ دون جهة، ويستحيل أن يدعوَ الداعي إلى ترجيح إرادةٍ على

---

(١) ب، ج: «ذكرناه».

(٢) ب، ج: «الشبهة الثانية على نفي المريدية».

(٣) ب، ج: «والقسمان».

(٤) قوله: «المرجح» سقط من ج.

(٥) ب: «يكون».

(٦) ج: «فلا».

(٧) ب: «فإذن».

(٨) ب: «فإذن».

(٩) ب، ج: «فهو».

إرادةٍ إلا إذا دعا[١] الداعي[٢] إلى ترجيح متعلَّق الإرادة الراجحة على متعلَّق الإرادة المرجوحة، فثبت تعلق الداعي بمتعلَّق الإرادة، وثبت بما سبق أنّ الداعيَ سببٌ مستقلٌّ بالترجيح، وإذا كان كذلك كان ترجّحُ المراد مستنداً إلى الداعي، فيستحيل استنادُه إلى الإرادة؛ لأنَّ الحكمَ الواجبَ لأجل سببٍ مستقلّ يستحيل استنادُه[٣] إلى علة أخرى يحصل بعد ذلك السبب، فإذن[٤] يمتنع أن يكون للإرادة أثرٌ أصلًا، فثبت أنّ الإرادةَ يمتنع أن تكون مؤثرةً بالاستقلال والتبعية، فإذن[٥] لا يكون لها أثرٌ أصلًا، وذلك يقتضي القولَ ببطلان الإرادة؛ لأنه لا معنى للإرادة إلا الصفةُ التي تخصص الفعلَ ببعض ما جاز عليه دون البعض.

الثالثة[٦]: أنّ الإرادةَ عبارةٌ عن ميل القلب، وذلك على الله محال[٧].

الجواب قوله: لمَ قلتم: إنه يصحّ حصول فعل الله قبل ما حصل أو بعده؟

قلنا: لأنّ كلَّ ما دخل في الوجود بعد ما كان معدوماً كانت حقيقتُه قابلةً للعدم والوجود، فلو كان أحدُ الأمرين ممتنعاً عليه في بعض الأوقات لم يكن ذلك الامتناعُ مستنداً إلى تلك الحقيقة، بل إلى أمر آخر، وذلك الأمرُ الآخر إن كان ممكنَ الزوال كان الامتناعُ المترتبُ[٨] عليه أيضاً ممكنَ الزوال، وإذا كان كذلك[٩] كان[١٠] حصول

---

(١) ج: «دعى»، وفي أ: «ادّعى».

(٢) قوله: «الداعي» سقط من ج.

(٣) ج: «إسناده».

(٤) ب: «فإذن».

(٥) ب: «فإذن».

(٦) ب، ج: «الشبهة الثالثة».

(٧) ب، ج: «وذلك على الله تعالى محال».

(٨) ب، ج: «المرتب».

(٩) قوله: «كذلك» سقط من ج.

(١٠) قوله: «كان» سقط من ب، ج.

ذلك الفعل قبلَه أو بعدَه ممكناً وإن كان ممتنعَ الزوال كان واجباً لذاته، فحينئذٍ يكون الامتناعُ الحاصلُ بسببه دائمَ[1] الثبوت، وذلك لا يعقل ثبوته فيما صار موجوداً بعد عدمه.

قوله: العالَـمُ كان ممتنعَ الوجود[2] في الأزل ثم صار ممكنَ الحصول في لا[3] يزال، وذلك يدلّ على أن المستحيلَ يجوز أن ينقلبَ صحيحاً.

قلنا: المحالُ إنما هو وجودُ الفعل الأزلي، وذلك ثابتٌ دائماً، وأمّا الفعلُ فيما لا يزال فهو ممكن، وهذا الإمكانُ ثابتٌ دائماً، فظهر أنه لا يلزم مما قالوه انقلابُ المحال ممكناً، وهكذا القولُ في صحة المقدورية.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون فعلُ الله[4]، وإن كان ممكنَ الحصول قبل الوقت الذي حصل فيه أو بعده نظراً إلى ذاته، إلا أنه يكون واجباً نظراً إلى قدرة الله تعالى؟

قلنا: المصحّحُ لكون الشيء مقدوراً إنما هو الإمكان؛ لأنا لو لم نعتبر الإمكانَ لوجب أن نعتبرَ[5] إمّا الوجوبَ و[6]الامتناع، وهما منافيان[7] للمقدورية، والمنافي للشيء لا يكون مصحّحاً له، فثبت أنّ المصحّحَ لمقدورية بعض الأشياء لقدرته تعالى[8] الإمكان، لكن الإمكانُ أمرٌ مشتركٌ بين الممكنات بأسرها، فإذن[9]

---

(١) ب: «دام».

(٢) ب، ج: «الحصول».

(٣) ب، ج: «فيما لا».

(٤) ب، ج: «فعل الله تعالى».

(٥) ج: «تعتبر».

(٦) ب، ج: «وإما».

(٧) ب: «متنافيان».

(٨) ب، ج: «لقدرة الله تعالى».

(٩) ب: «فإذن».

ما لأجله يصلح[١] بعضُ الممكنات أن[٢] تكون مقدورةَ الله[٣] تعالى قائمٌ في كل الممكنات، فيجب صلاحيةُ كونِ الكلِّ مقدوراً لقدرة الله تعالى، وقدرةُ[٤] الله لمّا اقتضت التعلقَ ببعض الممكنات وجب تعلّقُها بسائر الممكنات؛ لأنّ نسبةَ الشيء إلى الشيء كنسبته إلى مثله، فثبت أنّ جميعَ الأشياء مقدورةٌ لله تعالى، فإذا[٥] كان كذلك لم يكن تخصيصُ بعضها بالوقوع دون البعض لأجل القدرة.

قوله: القدرةُ الحادثة المتعلقة بالشيء غيرُ صالحةٍ[٦] لضدّ ذلك الشيء.

قلنا: لأنّ القدرةَ الحادثةَ غيرُ مؤثرةٍ فلمْ يكن مقدوريةُ الشيء لتلك القدرة لأجل إمكانه حتى يلزمَ عمومُ صحة المقدورية لعموم الإمكان، أمّا القدرةُ القديمةُ فمؤثرة، فكانت مقدوريةُ الشيء لتلك القدرة[٧] لأجل إمكانه، فوجب أن يعمَّ صحةَ المقدورية.

قوله: تعلقُ الإرادة بما وجد إمّا أن يكون واجباً أو لا يكون.

قلنا: ذلك التعلقُ واجب، ووجوبُ تعلقِ الإرادة المعيّنة بالمراد المعيّن لا ينافي كونَ الذاتِ مختارة، أمّا لو لم يتمكن من إيجاد غيرِ مقدوره لقدح ذلك في كونه مختاراً، فظهر الفرق.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون المرجحُ هو الداعي، وهو علمه تعالى باشتمال الفعل على المصلحة؟

---

(١) ب، ج: «صلح».
(٢) ب، ج: «لأن».
(٣) ب، ج: «لله».
(٤) ب، ج: «وقدرة الله تعالى».
(٥) ب، ج: «وإذا».
(٦) ب، ج: «صالح».
(٧) ب، ج: «بها».

قلنا: لأن تلك المصلحةَ إمّا أن تكون عائدةً إلى الله تعالى أو إلى العبد، والأولُ محال[١] بالاتفاق، والثاني أيضاً باطل؛ لأنا استدللنا[٢] على أنّ اللهَ تعالى خالقٌ لجميع أعمال[٣] العباد، وفي أعمالهم ما لا يكون مصلحةً لهم في المعاش والمعاد، وإذا كان كذلك استحال أن تكون فاعليتُه تبعاً للمصالح، فبطل القولُ بالداعي.

ويظهر مما ذكرنا أنّ هذه المسألة من فروع خلق الأعمال.

قوله: لِمَ لا يجوز أن يكون المرجحُ هو علمَه تعالى بأنّ الشيءَ الفلانيَّ يقع والشيءَ الفلانيَّ لا يقع؟

قلنا: لأنّ العلمَ بالوقوع تبعُ الوقوع، والوقوعُ تبعُ الإيقاع، فلو كان الإيقاعُ تبعاً للعلم بالوقوع لزم الدور.

قوله: لِمَ لا يجوز أن يكون المرجحُ هو قولَه: «كن»؟

قلنا: إنّا لا نقول: إنّ قولَه[٤]: «كن» يوجب[٥] حدوثَ الحوادث، وكيف نقول ذلك مع أنّ هذه الكلمةَ تصدر عنّا فلا[٦] يؤثر أصلًا؟ وما كان علةً للشيء لذاته يستحيل انفكاكُه عن المعلول.

نعم ذلك مذهبُ بعض الكرّامية، وإنه باطل.

قوله: الإرادةُ أيضاً غيرُ صالحةٍ للمخصصيّة.

قلنا: لا نسلّم.

---

(١) ب، ج: «باطل».

(٢) ب، ج: «لأنا لما استدللنا».

(٣) قوله: «أعمال» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «إن قوله تعالى».

(٥) ب، ج: «موجبة».

(٦) ب، ج: «ولا».

قوله: اللهُ تعالى إذا خلق فينا إرادةَ دخول النار وعلماً ضروريّاً بما في دخولها من المضارّ فإنّا لا ندخلها.

قلنا: لـِمَ لا يجوز أن يقال: إن ذلك العلمَ ينافي وجودَ تلك الإرادة حتى لا يمكنَ خلقُ تلك الإرادة مع وجود هذا العلم؟

ولئن[١] سلّمنا أنّ ذلك ممكنٌ فلمَ قلتم: إنّ مقتضى الداعي يترجّح على مقتضى الإرادة.

ولئن[٢] سلّمنا ذلك ولكن هذا إنما يكون إذا كانت الإرادةُ معارَضةً بالداعي، وذلك إنما يكون في الفاعل[٣] الذي تكون فاعليتُه تبعاً للداعي، واللهُ تعالى لـمّا استحال أن تكون فاعليتُه تبعاً للداعي[٤]، فحينئذٍ لا يتحقق الداعي في حقّه، فلا تكون إرادتُه معارَضةً بالداعي؛ فلمَ قلتم: إنّ الإرادةَ حالَ خلوّها عن معارَضةِ الداعي لا تصلح للترجيح؟

قوله: ترجيحُ[٥] إرادةِ الشيء على إرادة ضدّه تستدعي مرجّحاً.

قلنا: لا نسلّم؛ فإنّ الإرادةَ حقيقتَها أن تكون صفةً مخصصة، والحقائقُ لا تعلّل، كما أنّ حقيقةَ القدرة القديمة لـمّا كانت هي الموجديّةَ لا جرم لا تعلل، فكذلك هنا[٦].

قوله: لو كان مريداً لكان إمّا أن يكون مريداً لذاته، أو بإرادةٍ قديمة، أو بإرادةٍ حادثة.

---

(١) ب، ج: «وإن».

(٢) ب، ج: «وإن».

(٣) ب، ج: «بالفاعل».

(٤) ج: «الداعي».

(٥) ب، ج: «ترجح».

(٦) ب، ج: «فكذلك هي هاهنا».

قلنا: لِمَ لا يجوز أن يكون لذاته؟

قوله: لأنه[١] لو كان مريداً لذاته لكان مريداً لكل المرادات.

قلنا: لِمَ قلتم ذلك؟

قوله: قياساً على العلم.

قلنا: القياس يستدعي جامعاً، وأنتم ما ذكرتموه.

قوله: لأنّ الذاتَ ليس بأن يقتضيَ[٢] مريديةَ البعض أَولى من أن يقتضيَ مريديّةَ الباقي.

قلنا: قد بينّا في الأصل الأول من هذا الكتاب ضعفَ هذه الطريقة، وأيضاً فما[٣] ذكرتموه منقوضٌ[٤] بقادِريَّة الله تعالى، فإنها عندكم لذاته، ثم إنها[٥] ما تعلّقت بكل المقدورات، فإنها غيرُ متعلقةٍ بمقدورات العباد.

لا يقال: الفرقُ بين القادِريَّة والمريديَّة أنّ الشيءَ الواحدَ يستحيل أن يكون مقدوراً لقادرَين، فالشيءُ الذي يكون مقدوراً للعبد يستحيل أن يكون مقدوراً لله تعالى، فلهذا لم تتعلق قادريَّتُه به، أمّا الشيءُ الواحدُ فيصح أن يكون مراداً لمريدَيْن، فكون[٦] ذلك المُرادِ[٧] مُراداً[٨] للعبد لا يمنع من كونه مراداً لله تعالى، فظهر الفرق.

---

(١) قوله: «لأنه» سقط من ب، ج.

(٢) ب: «تقضي»!

(٣) ج: «مما».

(٤) ب، ج: «منقوضة».

(٥) ب، ج: «وإنها».

(٦) ب، ج: «فيكون».

(٧) ج: «المرء» تحريف.

(٨) ب، ج: «مراد».

لأنا نقول: هبْ أنّ الفرقَ الذي ذكرتموه صحيح، ولكنّا بهذا الفرق بينّا أنّ الصفةَ وإن كانت ذاتيةً إلا أنها[١] قد لا تكون عامةً لمانعٍ من خارج، وإذا ثبت ذلك فمن الجائز أن يقال: إن المريدية وإن كانت ذاتية ولم يوجد هذا المانع الذي ذكرنا في القادرية[٢] إلا أنه لا يجب عمومُها لاحتمال قيامِ مانع آخر، اللهم إلا أن يقال: إنه لا دليلَ على وجود ذلك المانع المجوز[٣] فيجب نفيه، ولكنّا بينّا ضعفَ هذه الطريقة في أول الكتاب.

واعلم أنّ المعتزلةَ يتمسّكون بهذا الوجه بعينه[٤] في نفي كونه مريداً بإرادةٍ قديمة، فلهذا المعنى استقصينا في الجوابِ عنه.

قوله: لو كان مريداً لكانت مريديتُه إمّا أن يكون[٥] تبعاً للداعي أو لا يكون.

قلنا: لا يكون.

قوله: فلماذا ترجح إرادة الشيء على إرادة ضده؟

قلنا: لمَا بينّا أنّ الإرادةَ صفةٌ حقيقتُها التخصيص، والحقائقُ لا تعلل.

ثم نقول: إنّ الداعيَ الذي ذكرتموه لا يصلح للمرجحية أيضاً؛ لأنّ علمَه باشتمال حدوث الفعل في ذلك الوقت على المصلحة إنما يكون إذا كان الفعلُ كذلك، فاختصاصُ ذلك الفعل بتلك المصلحة إمّا أن يكون لذاته، أو للوازمِ ذاته، أو لأمورٍ غير لازمة، والقسمان الأوّلان يقتضيان أن يكون الفعلُ مقارفاً[٦] لتلك المصلحة في أيّ وقتٍ

---

(١) ب، ج: «أنه».
(٢) من قوله: «ولم يوجد هذا» إلى هنا سقط من ب، ج.
(٣) قوله: «المجوز» سقط من ب، ج.
(٤) ب، ج: «أيضاً».
(٥) ب: «تكون».
(٦) ب، ج: «مقارناً».

حدث[١]، وما كان كذلك استحال أن يكون سبباً لاختصاص حدوثه بالوقت المعين.

وأمّا القسمُ الثالثُ فنقول: اقترانُ حدوثِ ذلك الفعل في ذلك الوقت بتلك المصلحة إذا كان من الجائزات[٢] فلا بد له من سبب، والكلامُ في المخصص الذي ضَمّ تلك المصلحةَ إلى حدوث الفعل في ذلك الوقت كالكلام في الأول، فيفضي إلى التسلسل في المصالح لا إلى نهاية، وذلك باطل، فعُلم أنّ تعليلَ المخصصية بالمصلحة غيرُ جائز.

قوله: الإرادةُ ميلُ القلب.

قلنا: هذه عبارة، فإن عنيت بالميل الإرادةَ فهو مذهبنا، وإن عنيت الشهوةَ والنفرةَ[٣] فالفرقُ بين الإرادة وبينهما ظاهر؛ لأنّ الصائمَ قد يشتهي الطعام وإن كان لا يريد تناولَه، والمريضَ قد[٤] يريد تناولَ الدواء وإن كان لا يشتهي تناولَه، فظهر الفرق.

فهذا غايةُ الكلام في هذه المسألة، وبالله التوفيق.

المسألة الثانية: في بيان أنه تعالى مريدٌ بإرادة قديمة

والدليلُ عليه أنّ كونَه تعالى مريداً إمّا أن يكون وصفاً سلبيّاً أو ثبوتيّاً، والأولُ باطل؛ لأنه لا يكون عبارةً عن سلب أي أمر كان، بل عن سلب ما يقابله، وهو أن لا يكون مريداً أو أن يكون كارهاً، والأولُ باطل؛ لأنّ المريديةَ حينه[٥] تكون[٦] عدماً للعدم، فتكون[٧] ثبوتياً[٨].

---

(١) ج: «وقت حدوث»!

(٢) ج: «الجائرات» تصحيف.

(٣) ج: «النضرة والشهوة»، ب: «النفرة والشهوة».

(٤) قوله: «قد» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «حينئذ».

(٦) ب: «يكون».

(٧) ب: «فيكون».

(٨) ب، ج: «ثبوتية».

والثاني باطل؛ لأنه لا يلزم من نفي الكراهية وجودُ الإرادة بدليل الجمادات، فثبت أنه[١] أمرٌ وجودي، فإمّا أن يكون نفسَ ذاته أو زائداً عليها، فإن[٢] كان زائداً[٣] فإمّا أن يكون صفةً إضافيةً أو صفةً حقيقية.

ونسوق الكلام في إبطال هذه الأقسام على الوجه الذي أوردناه في باب الصفات استدلالاً واعتراضاً من غير مزيد، ثم نبيّن استحالةَ أن يكون إرادتُه حادثةً بما ذكرناه في المسألة الأولى، فيتبين[٤] كونُه مريداً بإرادة قديمة.

المسألة الثالثة: في إرادة الكائنات

أنّ اللهَ تعالى[٥] أراد حدوثَ كلّ ما حدث من الممكنات، ولم يرد حدوثَ ما لم يحدث منها، والدليلُ على الأول أنه موجد لكل[٦] المحدَثات، وكلُّ مَن كان موجداً لشيء[٧] فلا بدّ وأن يكون مُريداً له، فيلزم أن يكون اللهُ مُريداً لحدوث جميع المحدَثات.

وإنما قلنا: إنه تعالى موجدٌ لجميع المحدثات، لمَا مرّ في مسألة خلق الأعمال.

وإنما قلنا: إنّ كلَّ مَن كان موجداً لشيء فلا بدّ وأن يكون مريداً له، لمَا مضى في[٨] المسألة[٩] الأولى من أنَّ اختصاصَ حدوث العالم بوقتٍ معيّن دونها قبله أو ما بعده لا يمكن أن يكون إلا للإرادة[١٠].

---

(١) ب، ج: «أنها».
(٢) ب، ج: «وإن».
(٣) ب، ج: «الأول».
(٤) ب، ج: «فيتبين».
(٥) ب، ج: «اعلم أن الله تعالى».
(٦) ب، ج: «كل».
(٧) ب، ج: «للشيء».
(٨) من قوله: «مسألة خلق الأعمال» إلى هنا سقط من ج.
(٩) ب: «مسألة».
(١٠) كذا في ب، ج: «للإرادة»، وفي أ: «الإرادة».

والدليلُ على الثاني، وهو أنه تعالى لم يرد حدوثَ شيءٍ ممّا لم يحدث: هو أنّ كلَّ ما لم يحدث فاللهُ تعالى عالمٌ باستحالة حدوثه، والعالِـمُ باستحالة حدوثِ الشيء يستحيل أن يكون مُريداً لحدوثه.

وإنما قلنا: إنّ كلَّ ما لم يحدث فاللهُ عالمٌ باستحالة حدوثه[١]؛ لأنّ كلَّ ما لم يحدث ولا أيضاً[٢] مما سيحدث فاللهُ تعالى عالمٌ بأنه لا يدخل في الوجود، وما عَلِمَ اللهُ أنه لا يوجد استحالَ وجودُه ـ على ما مضى تقريرُه في مسألة العالِمِيَّة ـ واللهُ تعالى عالمٌ بكل المعلومات، فيجب أن يكون عالماً باستحالةِ ما عَلِمَ أنه لا يحدث.

وإنما قلنا: إنه لمّا كان عالماً باستحالة حدوثه فإنه يستحيل أن يريدَ حدوثه؛ لأنّ العلمَ الضروريَّ حاصلٌ بأنّ الإرادةَ لا تتعلق إلا بالجائزات، نعم التمني ربما يصِحُّ في المحالات، ولكن التمني على الله تعالى محالٌ بالاتفاق.

فإن[٣] قيل: على المقام الأول لا نسلّم أنّ اللهَ تعالى خالقُ أعمال العباد ـ وتقريرُه قد مرّ في مسألة خلق الأعمال ـ وإن سلّمنا ذلك فلِمَ قلتم: إنه يجب أن يكون مريداً لها؟

بيانُه: أنّ عندكم اللهَ تعالى يخلق القبائحَ ثم ينهى عنها، فإذا جاز أن يخلقَها مع أنه يكون[٤] ناهياً عنها، فلِمَ لا يجوز أن يخلقَها مع أنه يكون[٥] كارهاً لها؟

وأمّا على المقام الثاني فلا نسلّم أنّ ما علم[٦] اللهُ أنه لا يوجد كان ممتنعَ الوجود ـ وبيانه[٧]: ما مر تحقيقُه[٨] في مسألة العالِمِيَّة.

---

(١) من قوله: «والعالم باستحالة حدوث الشيء يستحيل» إلى هنا، ضِرُبَ عليه فيه أ.

(٢) ب، ج: «ولا هو أيضاً».

(٣) كذا في ب، ج: «فإن»، وفي أ: «قال».

(٤) ب، ج: «مع أنه تعالى يكون».

(٥) من قوله: «ناهياً عنها، فلِمَ» إلى هنا سقط من ج.

(٦) ب، ج: «أن ما علم الله تعالى».

(٧) ب، ج: «بيانه» دون واو.

(٨) قوله: «تحقيقه» سقط من ب، ج.

ولئن[١] سلّمنا ذلك ولكن لمَ قلتم: إنّ إرادةَ ما عَلِمَ امتناعَه ممتنعة؟

بيانه: أنّ الإنسانَ لو أخبره نبيٌّ أنّ زيداً يشتمه ويقتله فإنه يكون مريداً لعدم الشتم والقتل، مع أنّ عدمَهما محال؛ لأنّ عدمَهما يؤدي إلى كذب النبيّ[٢] وكذبُ النبي يؤدي[٣] إلى كذب الله تعالى، وذلك محال، فكذلك هنا[٤].

ولئن[٥] سلّمنا أنّ ما ذكرتموه يدلّ على صحة مذهبكم إلا أن هنا[٦] وجوهاً تُبطل مذهبَكم، منها عقليةٌ ومنها سمعية:

أمّا العقلية فخمسة:

الأول: أعمالُ[٧] العباد لو[٨] كان كلُّها بقضاء الله وقدره وجب أن لا يكونوا قادرين على شيء من الأفعال؛ لأنّ كلَّ ما أراده اللهُ منهم كان واجبَ الوقوع، وكلُّ ما لم يرد اللهُ تعالى منهم كان ممتنعَ الوقوع، فحينئذٍ يكونون مضطرين في أفعالهم غيرَ قادرين عليها، وذلك مما يُبطله الحسُّ والبديهة، وأيضاً فحينئذٍ لا يبقى للأمر[٩] والنهي والثواب والعقاب فائدةٌ أصلاً، وذلك يُبطل الدِّينَ والشريعة.

الثاني ـ وهو حجّةُ أبي الحسين ـ: أنّ اللهَ تعالى لا يدعوه الداعي إلى القبيح فلا يكون مريداً له.

---

(١) ب، ج: «وإن».

(٢) ب، ج: «إلى كذب النبي المؤدي».

(٣) قوله: «وكذب النبي يؤدي» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «هاهنا».

(٥) ب، ج: «وإن».

(٦) ب، ج: «هاهنا».

(٧) ب، ج: «أن أعمال».

(٨) كذا في ب، ج: «لو» دون واو، وفي أ: «ولو».

(٩) ب، ج: «في الأمر».

وإنما قلنا: إنه لا يدعوه الداعي إلى القبيح؛ لأنّ الداعيَ في حق الله تعالى هو العلم، والعلمُ إنما يكون داعياً إذا تعلّق إمّا بكون[١] الفعل محتاجاً إليه أو بكونه حَسَناً[٢]، والأولُ في حق الله محال[٣]، والثاني لا يُتصوّر في الفعل القبيح، فثبت أنّ اللهَ تعالى لا يدعوه الداعي إلى القبيح، فوجب أن لا يكون مريداً له لمَا ثبت أنه لا معنى لارادته[٤] إلا الداعي.

الثالث: أنّ اللهَ تعالى آمرٌ بالطاعات وناهٍ عن القبائح، والآمرُ بالشيء يجب أن يكون مريداً له، والناهي عن الشيء يجب أن يكون كارهاً له، فيلزم أن يكون اللهُ تعالى مريداً للطاعات وكارهاً للمحرمات.

وإنما قلنا: إنّ الآمرَ بالشيء يجب أن يكون مريداً له؛ وذلك لأنّ صيغةَ «افعلْ» قد يكون آمراً مرةً ولا يكون آمراً أخرى، وذلك عندما يصدر عن الساهي والنائم، أو عمّن يَكتِفُ[٥] لسانُه[٦]، أو عمن تكلّمَ به[٧] قبل وضعها للطلب، وإذا كان كذلك لم تكن هذه الصيغةُ أمراً لذاتها[٨] ولا لشيءٍ من لوازم ذاتها.

ثم إنها[٩] تصير أمراً عند إرادة المأمور به، ولا يبقى أمراً عند عدم إرادة المأمور به، فإذا دارت الآمريّةُ مع هذه الإرادة وجوداً وعدماً وجب أن يقال: بأن[١٠]

---

(١) ب: «إما أن يكون»!

(٢) كذا في ب، ج: «حسناً»، وفي أ: «حسياً».

(٣) ب، ج: «في حق الله تعالى محال».

(٤) ب، ج: «للإرادة».

(٥) لعلها من الكَتْف: المشي الرويد، أي: كلامه بطيء يخرج كلمة كلمة.

(٦) قوله: «أو عمن يكتف لسانه» سقط من ب.

(٧) ب، ج: «بها».

(٨) ج: «لدنيا» تحريف.

(٩) ب، ج: «إنها».

(١٠) ب، ج: «إن».

الآمريّة إمّا أن تكون[١] عبارةً عن مجرد هذه الصيغة مع، أو عن[٢] صفةٍ ثابتةٍ لهذه الصيغة معللةٍ بالإرادة، وكيفما كان فإنه يلزم امتناعُ انفكاكِ الأمر بالشيء عن إرادة المأمور به.

ولهم في تقريرٍ أنّ الآمرَ[٣] لا بدّ وأن يكون مريداً للمأمور به[٤] تقسيم آخر طويل يذكرونه في أصول الفقه، ولكنه منتشرُ الأقسام غيرُ مضبوط، فلأجل ذلك تركناه.

الرابع: أنّ إرادةَ القبيح قبيحة، والقبيحُ[٥] على الله غيرُ جائز، فإرادةُ القبيح غيرُ جائزة على الله تعالى[٦].

وإنما قلنا: إنّ إرادةَ القبيح قبيحة؛ لأنّ العقلاءَ يستحسنون ذمَّ مَن علموا من حاله أنه يريد فسادَ الناس في الأرض وانهتاكَ حُرَمِ المسلمين.

وإنما قلنا: إنّ القبيحَ على الله غيرُ[٧] جائز[٨]؛ لأنه صفةُ نقص، وهو على الله محال.

وأيضاً ففعلُ القبيح يدلّ على الجهل و الحاجة[٩]، وهما على الله محال[١٠].

---

(١) ب: «يكون».

(٢) ب، ج: «هذه الصيغة مع هذه أو عن».

(٣) ج: «الأمر»، ب: «الامر».

(٤) ب، ج: «بالمأمورية».

(٥) ب: «والقبح».

(٦) ب، ج: «غير جائز على الله تعالى».

(٧) ب، ج: «على الله تعالى غير».

(٨) ب: «غير جائزة».

(٩) ب، ج: «أو الحاجة».

(١٠) ب، ج: «محالان».

الخامس: الإتيانُ بما يريد الغيرُ طاعةٌ لذلك الغير، فلو أراد اللهُ من الكافر الكفر لكان الكافر مطيعاً لله بكفره، وكلُّ مطيع فهو مستحقٌّ للثواب بالاجماع[١]، فيلزم أن يكون الكافرُ مستحقّاً للثواب، وإنه باطلٌ بالإجماع.

وإنما قلنا: إنّ إتيانَ[٢] الأدنى بمراد الأعلى طاعةٌ للسُّنّة والشِّعر:

أمّا السنّة: ما[٣] رُوي عن النبي ﷺ أنه كان في بعض الأسفار، فضرَب الأرضَ بعقبه، فنبع منها الماء، فقال له أبو طالب: يا محمد! إن ربك ليطيعك، فقال عليه السلام: «يا عم[٤] إن أطعتَ الله أطاعك»[٥]. أي: إن فعلتَ ما أراده يفعل هو ما أردت.

وأيضاً ما رُوي أنّ عمرَ رضي الله عنه قال: أطاعني ربي في ثلاث[٦]. فوصف اللهَ تعالى بكونه[٧] مطيعاً له لمّا فعل ما أراده.

---

(١) قوله: «بالاجماع» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «الإتيان».

(٣) ب، ج: «فما».

(٤) قوله: «يا عم» سقط من ب، ج.

(٥) الحديث عن أنس: أن أبا طالب مرض فثقل فعاده النبي ﷺ فقال: يابن أخي! ادعُ ربك الذي بعثك أن يعافيني، فقال النبي ﷺ: «اللهم اشفِ عمي» فقام كأنما نشط من عقال، فقال أبو طالب: إن ربك الذي بعثك ليطيعك. قال: «وأنت يا عم إن أطعت الله ليطيعنك»: رواه ابن عدي في «الكامل» ٧ / ١٠٢، والطبراني في «الأوسط» (٣٩٧٣)، والحاكم في «المستدرك» (١٩٩١)، والخطيب في «تاريخ بغداد» ٨/ ٣٧٧، وابن عساكر في «تاريخ مدينة دمشق» ٦٦/ ٣٢٤ ـ ٣٢٥. قال الهيثمي في «المجمع» ٢/ ٣٠٠: وفيه الهيثم بن جماز البكاء، وهو ضعيف. اهـ. ولم أقف عليه بالرواية التي أورد المصنف.

(٦) لم أقف عليه بهذا اللفظ، ولفظ هذا الحديث مشهور: وافقت ربي، أو: وافقني ربي، رواه من حديث أنس: البخاري (٤٠٢، ٤٤٨٣)، ومن حديث ابن عمر: مسلم (٢٣٩٩).

(٧) قوله: «بكونه» سقط من ب، ج.

وأمّا الشعر: فقول سويد[(١)]:

رُبَّ مَن أنضجتُ غيظاً صَدْرَه[(٢)] قد تمنَّى لِيَ موتاً لم يُطَعْ

أي: لم يُجب إلى ذلك، ولم يُفعل ما أراده ذلك المتمني.

وأمّا الأدلةُ السمعية: فمنها ما يدلّ على أنه تعالى لا يريد القبائحَ والمعاصي، ومنها ما يدل على أنه يريد الطاعات[(٣)]:

أمّا الأولُ فيدلّ عليه سبعُ آيات:

ـ**أحدها**[(٤)]: قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾[(٥)] ثم قال: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُواْ بَأْسَنَاۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٨]. وهذه الآيةُ تدل على فساد مذهبكم من وجوهٍ خمسة:

أحدها: أنّ اللهَ تعالى حكى صريحَ مذهبكم عنهم ثم ردّ عليهم بقوله: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ ذَاقُواْ بَأْسَنَا﴾ والبأس: العذاب، وهو لا يُستحَقّ إلا على الباطل.

---

(١) ب، ج: «لبيد»، والبيت مشهور من قصيدة مشهورة طويلة لسويد بن أبي كاهل اليَشْكري، ولم أجد أحداً نسب من قصيدته بيتاً للبيد! انظر: «الأغاني» ١٣/ ١١٢، «المفضليات» ١٩٨، «العقد الفريد» ٥/ ٢٩.

سويد اليشكري: هوأبو سعد سويد بن أبي كاهل بن حارثة الكناني اليشكري، شاعر من مخضرمي الجاهلية والإسلام. عدّه ابن سلام في طبقة عنترة، توفي بعد ٦٠هـ.

(٢) ويروى: «قلبه».

(٣) ب، ج: «على أنه لا يريد إلا الطاعات».

(٤) ب، ج: «إحداها قوله تعالى».

(٥) زاد في ب، ج: «﴿وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ﴾».

وثالثها: قوله: ﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا﴾ ومثل هذا لا يقال إلا[١] للمُبطِل.

ورابعها: قوله: ﴿إِن تَتَّبِعُونَ[٢] إِلَّا الظَّنَّ﴾ وهو أيضاً[٣] لا يقال إلا للمُبطِل.

وخامسها: قوله: ﴿وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ أي: تكذبون، كما في قوله: ﴿قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ﴾ [الذاريات: ١٠] أي: الكذّابون.

ـ **وثانيتها**[٤]: أنّ المعاصي مكروهةٌ والمكروه[٥] لا تكون مراداً[٦]، فالمعاصي لا تكون مرادة.

وإنما قلنا: إنّ المعاصيَ مكروهةٌ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾ [الإسراء: ٣١] إلى أن قال: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: ٣٨]، فتبين[٧] أنّ المعاصيَ كلَّها مكروهةٌ لله تعالى، وأمّا أنّ المكروهَ لا[٨] يكون مراداً[٩] فالأمرُ فيه ظاهر.

ـ **وثالثتها**[١٠]: قوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١].

ـ **ورابعتها**[١١]: قوله تعالى[١٢]: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ١٠٨].

---

(١) قوله: «إلا» سقط من ب.

(٢) ب: «يتبعون».

(٣) قوله: «وهو أيضاً» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «وثانيها»، أي: الآيات السبع الدالة على أن الله لا يريد القبائح والمعاصي.

(٥) ب: «والمكروهة»، وسقطت من ج.

(٦) ج: «مرادة».

(٧) ب، ج: «فثبت».

(٨) ج: «ولا».

(٩) ب: «مراد».

(١٠) ب، ج: «وثالثها».

(١١) ب، ج: «ورابعها».

(١٢) قوله: «قوله تعالى» لم يرد في ب، ج.

ـ وخامستها[١]: قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥].

ـ وسادستها[٢]: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧].

ـ وسابعتها[٣]: قوله تعالى[٤]: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وأمّا الآياتُ الدالةُ على أنّ اللهَ تعالى يريد الطاعات[٥] فهي:

قوله تعالى[٦]: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥]. وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. وقوله: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لِيَذَّكَّرُواْ﴾ [الإسراء: ٤١]. وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ[٧] رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١] معناه: لتتقوا، هكذا قاله المفسّرون، وهكذا كلُّ ما في القرآن من هذا الجنس نحو قوله[٨]: ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ٥٢]، ﴿لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٨].

والجوابُ قولُه: إذا جاز أن يخلقَ القبائح مع أنه لا يكون آمراً بها فلمَ لا يجوز أيضاً[٩] أن لا يكون مريداً لها؟

قلنا: لمَا بيّنا أنّ اختصاصَ الأفعال بالأوقات المعيّنة يستدعي مخصصاً، وذلك

---

(١) ب، ج: «وخامسها».

(٢) ب، ج: «وسادسها قوله».

(٣) ب، ج: «وسابعها».

(٤) قوله: «قوله تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٥) ب، ج: «أن الله تعالى لا يريد إلا الطاعات».

(٦) قوله: «تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٧) في الأصلين: «اتقوا» وهو خطأ.

(٨) ب، ج: «قوله تعالى».

(٩) قوله: «أيضاً» سقط من ب، ج.

المخصصُ يمتنع أن يكون هو الداعي؛ لأنّ الداعيَ إمّا داعي الحاجة، وهو على الله محال[١]، أو داعي المصلحة، وذلك لا يتقرر[٢] في إرادة الكفر وغيره، فإذن تعيّن أن يكون المخصصُ هو الإرادةَ فثبت[٣] أنه تعالى[٤] لمّا كان خالقاً لأفعال العباد[٥] وجب أن يكون مريداً لها بخلافه للأمر[٦]، فإنّ وقوعَ الفعل من الفاعل لا يتوقف على الأمر، فظهر الفرق.

قوله في المقام الثاني: لمَ قلتم: إنّ ما عَلِمَ اللهُ أنه[٧] لا يوجد فهو ممتنعُ الوجود؟

قلنا: لما مضى في مسألة العالِميّة.

قوله: لمَ قلتم: إنّ إرادةَ المحال غيرُ جائزة؟

قلنا: نحن نجد من أنفسنا بالضرورة أنّا إذا علمنا كونَ الشيء مستحيلاً فإنّا لا نريده، بل ربما نتمنّاه، ولكن التمنّي في حق الله تعالى محال.

قوله: لو كان الكلُّ بقضاء الله وقَدرِه[٨] لمَا كان العبدُ متمكّناً مختاراً في أفعاله.

قلنا: هذا يلزمكم[٩] في العلم؛ لأنّ ما عَلِمَ اللهُ وقوعَه[١٠] استحال أن لا يقع، وما عَلِمَ أنه لا يقع استحال وقوعُه، فلزمكم في العلم ما لزمنا في الإرادة، وجوابُكم عنه جوابُنا بعينه عن الإرادة.

---

(١) ب، ج: «على الله تعالى محال».

(٢) كذا في ب، ج: «يتقرر»، وفي أ: «يتقرره».

(٣) ج: «وثبت».

(٤) قوله: «تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٥) ب، ج: «العبد».

(٦) ب، ج: «بخلاف الأمر».

(٧) ب، ج: «علم الله تعالى أنه».

(٨) ب، ج: «بقضاء الله تعالى وقدره».

(٩) ب، ج: «هذا أيضاً يلزمكم».

(١٠) ب، ج: «علم الله تعالى وقوعه».

قوله: الداعي إمّا داعي الحكمة أو داعي الحاجة.

قلنا: قد أبطلنا القولَ بالداعي، وأثبتنا المريديّةَ صفةً مغايرةً لذلك، فبطل كلامُكم.

قوله: اللهُ تعالى أمرَ بالطاعات، والآمر بالشيء مريدٌ[١] للمأمور به.

قلنا: لا نسلّم.

قوله: لأنّ الأمرَ وإرادةَ المأمورِ به متلازمان وجوداً وعدماً.

قلنا: النزاعُ ما وقع إلا في أنّ الأمرَ لا ينفكّ عن الإرادة، فقولُكم: «إنّ الأمرَ يلازمه الإرادة» يكون دعوى لِعَين المتنازع لا[٢] دليلًا عليه، والتقسيمُ الذي تذكرونه في أصول الفقه فإنه[٣] تقسيمٌ غيرُ متردّد بين النفي والإثبات، فلا يلتفت إليه.

قوله: الإتيانُ بما يريده الغير طاعةٌ لذلك الغير.

قلنا: لا نسلّم، بل الطاعةُ هو الإتيانُ بالمأمور، والدليلُ عليه أنّ الإرادةَ صفةٌ كافيةٌ[٤] لا وقوف عليها، والأمرُ شيءٌ ظاهر معلوم، فربْط الطاعة بالأمر أَولى من ربطه بالإرادة.

وأمّا الشِّعر فليس بحجّة؛ إذ ليس عبارةً عن إرادة وقوعِ الشيء، وإلا لكان اللهُ تعالى متى أراد وقوعَ الشيء كان متمنياً، وإذا كان التمني أمراً آخر وراء الإرادة فحينئذٍ يسقط استدلالُهم.

ولئن[٥] سلمنا أنّ الإتيانَ بالمراد طاعة، ولكن متى؟ إذا كان الإتيان بذلك

(١) ج: «مريداً» خطأ.

(٢) ج: «لعين المتنازع فيه لا»، ب: «لمتنازع العين فيه لا».

(٣) ب، ج: «فهو».

(٤) ب، ج: «كامنه».

(٥) ب، ج: «وإن».

الفعل لأجل كونه مراداً لذلك الغير أم[١] إذا لم يكن كذلك؟ م ع.

بيانه: أنّ الكافرَ إذا أتى بالكفر فليس إتيانُه به[٢] لأجل كونه مرادَ الله تعالى؛ لأنه لا يُعرف كونُه مرادَ الله تعالى إلا بعد وقوعه، وبعد الوقوع لا يمكنه الإتيانُ به لاستحالة إيجادِ الموجود، فثبت أنّ الكافرَ لا يمكنه أن يأتيَ بالكفر لأجل كونه مراداً لله[٣] تعالى، وإذا ثبت ذلك وجب أن لا يكون ذلك[٤] طاعة؛ لأنا لو لم نعتبر في الطاعة أن يكون الغرضُ من فعله كونَه مراداً للمطاع لكُنّا إذا فعلنا فعلاً يريده غيرُنا وجب أن نكون مطيعين لذلك الغير وإن لم نعرف ذلك الغير ولا كونه مريداً لذلك الفعل، ومن المعلوم بالضرورة أنّ ذلك لا يسمّى طاعة.

قوله: إرادةُ القبيح قبيحة[٥]، والقبيحُ[٦] غيرُ جائزٍ على الله تعالى.

قلنا: بناءُ هذه الشبهة على قاعدة التحسين والتقبيح، وهي عندنا باطلة[٧].

أمّا التمسكُ بقوله[٨] تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا﴾[٩] [الأنعام: ١٤٨] قلنا: الآيةُ حجةٌ عليكم؛ لأنّ الله[١٠] تعالى لمّا حكى عنهم ذلك لم يوبّخْهم على كذبهم[١١] في هذا القول، بل على تكذيبهم هذا القول، فإنه تعالى قال:

(١) ب، ج: «أو».
(٢) قوله: «به» سقط من ب.
(٣) ب، ج: «مراد الله».
(٤) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.
(٥) ب، ج: «قبيح».
(٦) ب: «والقبح».
(٧) ب، ج: «باطلة عندنا».
(٨) ب، ج: «قوله».
(٩) قوله: «﴿لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا﴾» لم يرد في ب، ج.
(١٠) ب، ج: «لأنه».
(١١) ب، ج: «الكذب».

﴿كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ﴾ مشدَّداً من التكذيب لا مخفَّفاً من الكذب، والتوبيخُ على التكذيب بالشيء يدلّ على صحة ذلك الشيء، وإذا[١] ثبت أنّ التوبيخَ كان على تكذيبهم بذلك دلّ على[٢] أنهم كانوا يقولون ذلك لا عن اعتقاد[٣]، بل على السخرية والاستهزاء، فلهذا شدّد اللهُ الانكار عليهم[٤]، ويدلّ على صحة ما قلنا[٥] قولُه تعالى في آخر الآية[٦]: ﴿قُلۡ فَلِلَّهِ ٱلۡحُجَّةُ ٱلۡبَٰلِغَةُۖ فَلَوۡ شَآءَ لَهَدَىٰكُمۡ أَجۡمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩].

قوله: المعاصي مكروهة، والمكروهُ لا يكون مراداً.

قلنا: لا نسلّم أنها مكروهة، بل هي منهيٌّ عنها، وأمّا الآيةُ فنحمل المكروهَ فيها على المنهيّ، وهذا وإن كان مجازاً إلا أنه يجب المصيرُ إليه جمعاً بينه وبين ما ذكرناه من الدليل.

وأمّا قوله: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١]: فليس فيه صيغةُ عموم، وإن سلّمنا ذلك ولكنّا نقول بموجبه، فإن عندنا أنّ اللهَ تعالى لا يظلم العباد، بل لا يتصوّر ذلك[٧] منه، فإنّ[٨] كلَّ ما يفعله بهم فهو منه عدل؛ لأنه تصّرف في ملك نفسه.

وأمّا قوله: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]: فنقول: بموجبه[٩] لا يحبه، ولكن لمَ لا يريده والفرقُ بين المحبة والإرادة: أنّ المحبةَ هي الإرادةُ التي لا يتبعها تَبِعة، فتكون أخصَّ منها؟ ولا يلزم من نفيِ الخاص نفي العام.

(١) في ب: «إذا» دون واو.
(٢) ب، ج: «دل ذلك على».
(٣) كذا في ب، ج: «اعتقاد»، وفي أ: «الاعتبار».
(٤) ب، ج: «شدّد الله تعالى عليهم الإنكار».
(٥) ب، ج: «قلناه».
(٦) كذا، والصواب: في الآية التالية.
(٧) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.
(٨) ب، ج: «بل».
(٩) ب، ج: «فموجبه».

وأما قولُه[١] تعالى: ﴿وَلَا[٢] يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]: قلنا: لا نسلّم أنّ الرضاء هو الإرادة، بل هو تركُ الاعتراض، وعندنا أنّ اللهَ وإن كان يريد الكفرَ إلا أنه[٣] لا يترك الاعتراضَ على الكافر.

وإنما قلنا: إنّ الرضاءَ هو تركُ الاعتراض؛ لقول ابن دُريد[٤]:

رضيتُ[٥] قَسْراً وعلى[٦] القَسْرِ الرضى[٧] مَن[٨][٩] كان ذا سُخطٍ على صَرفِ القضا

أثبت الرضا مع القسر، فدلّ على أنّ الرضا ليس هو الإرادة، وكذلك[١٠] روي في الحديث حكايةٌ عن الله تعالى: «مَن لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي[١١] فليطلب ربّاً سواي[١٢]»[١٣]. ثم إنّ المؤمنَ لا[١٤] يريد ما قضى الله تعالى به من

---

(١) كذا في أ، وفي ج: «وقوله»، وفي ب: «قوله» دون واو.

(٢) زيادة منا، فكذا الآية.

(٣) ب، ج: «لكنه».

(٤) هو أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (٢٢٣ - ٣٢١ هـ)، كان من أكابر علماء العربية، مقدماً في اللغة وأنساب العرب وأشعارهم، وأخذ عنه أبو سعيد السيرافي، وأبو عبيد الله المرزباني، ومن مشهور شعره: مقصورته، وهذا البيتُ منها، وقصيدتُه التي جمع فيها المقصور والممدود، ومن أشهر كتبه «الاشتقاق» و«الجمهرة». ترجمته في: «إنباه الرواة على إنباه النحاة» للقطفي (٣: ٩٢)، و«وفيات الأعيان» لابن خلكان (٤: ٣٢٤).

(٥) ج: «رضيته» خطأ.

(٦) في ج: «على» دون واو.

(٧) ب، ج: «رضا».

(٨) قوله: «مَن» سقط من ب.

(٩) زيادة منّا، فكذا البيت في المقصورة.

(١٠) ب، ج: «وكذا».

(١١) قوله: «ولم يصبر على بلائي» سقط من ب، ج.

(١٢) ج: «سوائي».

(١٣) رواه الطبراني في «الكبير» ٢٢/ ٣٢٠ من حديث أبي هند الداري، وقال الهيثمي: وفيه سعيد بن زياد ابن [أبي] هند، وهو متروك. اهـ. «مجمع الزوائد» ٧/ ٢٠٧. وانظر: «الإتحافات السنية بالأحاديث القدسية» للمناوي (١٥٣، ١٥٥).

(١٤) ب، ج: «إن المؤمن قد لا».

الأمراض والآلام، بل الذي كُلِّف به أن لا يعترضَ على الله فيما يفعله، فثبت أن الرضا تركُ الاعتراض.

ولئن[١] سلّمنا أنّ الرضاءَ عبارةٌ عن الإرادة ولكن ليس في الآية عموم؛ لأنّ لفظةَ[٢] «العباد» لفظة[٣] الجمع، فيتناول الثلاثة، فأمّا فوقها[٤] فلا يكون نصّاً فيه.

ثم إن سلَّمنا العمومَ في كل العباد لكن لفظُ «العباد» وإن كان بأصل وضعه يتناول المؤمنَ والكافر، لكنه في كتاب الله تعالى لا يتناول إلا المؤمنين، قال تعالى: ﴿يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ﴾[٥] [الزمر: ٥٣]، وقوله تعالى: ﴿فَبَشِّرۡ عِبَادِ * ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: ١٧- ١٨]، وعلى هذا التقدير لا تكون الآيةُ منافيةً لقولنا.

وأمّا قوله: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥]، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، فاللامُ قد تكون للعاقبة كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ ذَرَأۡنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، وقد تكون للغرض[٦]، ولما[٧] دلّت الدلالةُ على استحالة الغرض على الله تعالى وجب حملُ اللام في هذه الآية[٨] على العاقبة، ونحن نقول بموجب ذلك.

ثم إن سلّمنا دلالةَ هذه الآيات على مذهبهم لكنّا نُعارضها بالآيات والأحاديث، فبقي[٩] الدليلُ الذي ذكرناه أولًا سالماً[١٠]:

---

(١) ب، ج: «ثم إن».
(٢) ب، ج: «لفظ».
(٣) ب، ج: «لفظ».
(٤) ب، ج: «فأما ما فوقها».
(٥) ب، ج: «﴿قُلۡ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ﴾».
(٦) ب: «للعرض».
(٧) كذا في ب، ج: «ولما»، وفي أ: «وما».
(٨) كذا في أ، وفي ج: «هاهنا» وفي ب: «هنا».
(٩) ب، ج: «فيبقى».
(١٠) ب، ج: «سليمًا».

منها: قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [الأنعام: ٣٥]، وقوله: ﴿أَفَلَمْ[١] يَاْيْـَٔسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [الرعد: ٣١]، وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُواْ لِيُؤْمِنُوٓاْ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١١١]، وقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [النحل: ٩]، وقوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَأٓتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣]، وأمثالُ هذه الآيات كثيرة، وحملُهم ذلك على مشيئة[٢] الإلجاء خلافُ الظاهر وتقييدٌ للمطلق من غير دلالة.

ومنها: قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾ [المائدة: ٤١]، وقوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَٰفِرُونَ﴾ [التوبة: ٥٥]، وهذا نصٌّ في الباب، ومنها: قوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، ومنها: قوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] فلو كان الإيمانُ مراداً له من جميع خلقه لكان[٣] كائناً لا محالة.

وأمّا الأحاديثُ فهي مستوفاةٌ في كتب المحدّثين.

فثبت أنّ النصوصَ في هذه المسألة متعارضة، فوجب الرجوعُ فيها إلى دليل العقل.

فهذا تمام هذه المسألة وبالله التوفيق[٤].

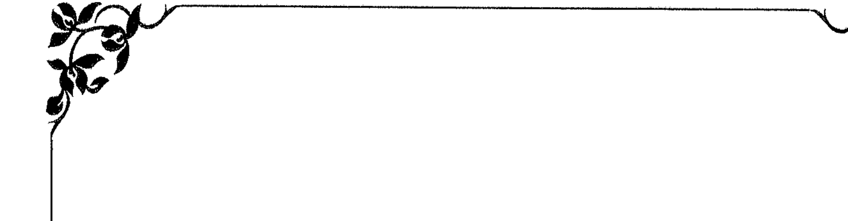
* * *

(١) كذا الآية، وفي الأصلين: «أولم».

(٢) ب: «مشية».

(٣) ب، ج: «كان».

(٤) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من ب، ج.

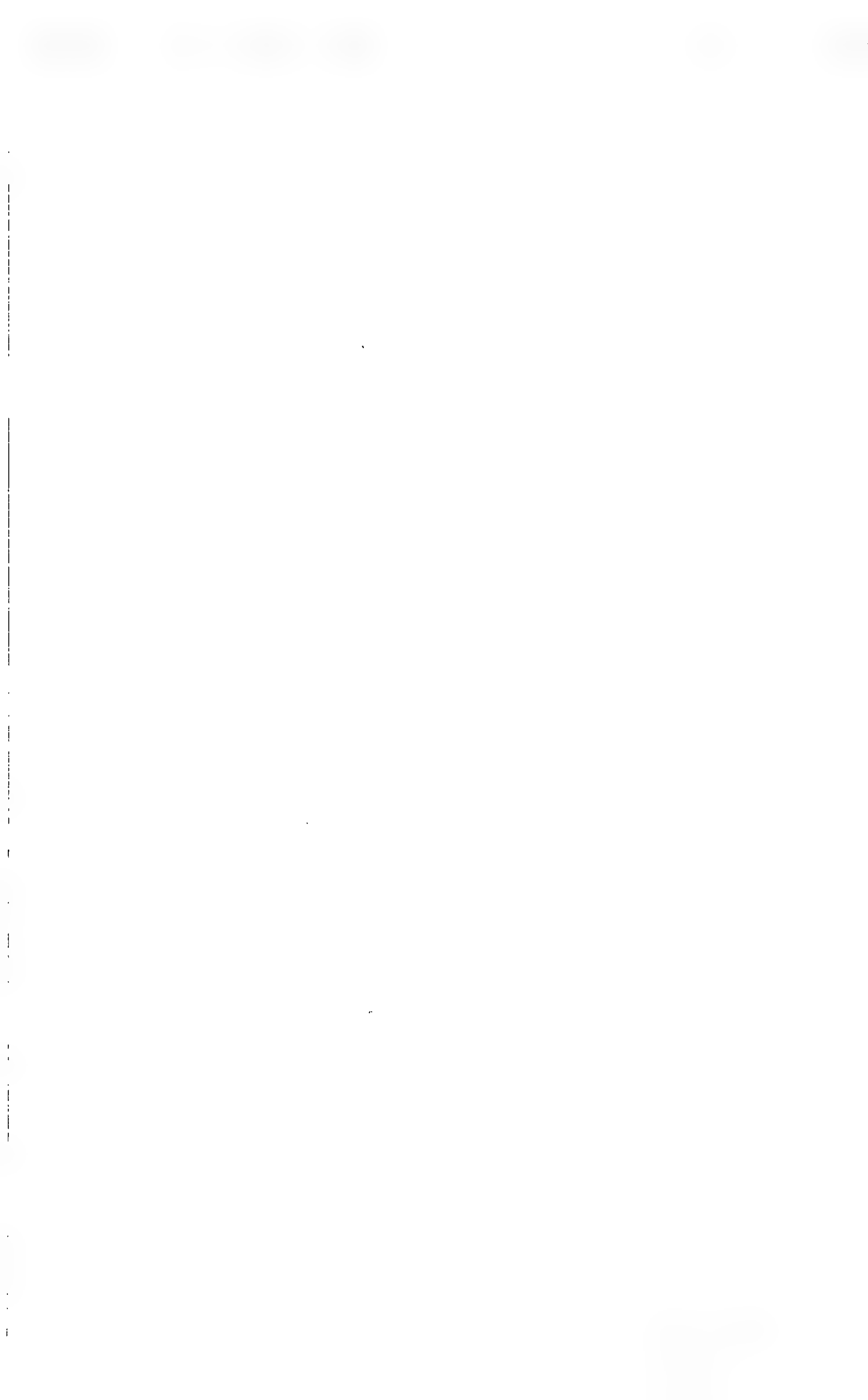


الأصل التاسع

في كونه تعالى متكلماً







الأصل التاسع

في كونه تعالىٰ متكلمًا

وفيه أربعةُ[١] فصول:

الفصل الأول: في البحث عن محل النزاع

أجمع المسلمون على أنّ اللهَ تعالى متكلّم، لكن المعتزلةُ زعموا أنّ المعنى بكونه متكلماً أنه خلقَ هذه الحروف والأصوات في جسم، وأمّا نحن فنزعم أنّ كلامَ الله تعالى صفةٌ حقيقيةٌ مغايرةٌ لهذه الحروف والأصوات، وأنّ ذاتَه تعالى موصوفةٌ بتلك الصفة.

واعلم أنّ التحقيقَ أنّا لا ننازع المعتزلةَ في كونه متكلّماً بالمعنى الذي ذكروه؛ لأنّ النزاعَ بينهم[٢] إمّا أن يقع في المعنى أو اللفظ، أمّا في المعنى فإمّا أن يقعَ في الصحة أو في الوقوع، أمّا النزاعُ في الصحة فذلك غيرُ ممكن؛ لأنا توافقنا جميعاً على أنه يصح منه تعالى إيجادُ الحروف والأصوات.

وأمّا في الوقوع فذلك على مذهبنا[٣] غيرُ ممكن؛ لأنه تعالى موجدٌ لجميع أفعال العباد، منها[٤] هذه الحروف والأصوات، فكيف يمكننا[٥] إنكارَ كونه موجداً لها؟

---

(١) ب: «أربع».

(٢) ب، ج: «لأن النزاع بيننا وبينهم».

(٣) ب، ج: «عندنا».

(٤) ب: «ومنها».

(٥) ج: «يمكنا».

وأمّا على مذهبهم فهم يثبتون ذلك بالسمع، ومعلومٌ أنّ الجزمَ بوقوع الجائزات التي لا تكون محسوسةً لا يُستفاد إلا من السمع، وإذا كان لا معنى لكونه متكلماً عندهم إلا خلوُ هذه[١] الحروف والأصوات، ولم يثبتوا له تعالى من كونه خالقاً لها صفةً أو حالةً حكماً[٢] أزيدَ من كونه خالقاً لها، وقد تبينّ أنه لا يمكن منازعتُهم في ذلك ـ ثبت أنه لا نزاع بيننا وبينهم من جهة المعنى في كونه متكلماً بالتفسير الذي قالوه.

وأمّا النزاع من جهة اللفظ فهو أن يقال: لا نسلّم أنّ لفظةَ «المتكلّم» في اللغة موضوعةٌ لموجد الكلام، والناس قد أطنبوا من الجانبين في هذا المقام، وليس ذلك مما يستحق الإطناب؛ لأنه بحثٌ لغويٌّ ينبغي أن يُرجَعَ فيه[٣] إلى الأدباء، وليس هو من المباحث العقلية في شيء.

وأقوى ما يتمسك[٤] به أصحابنا في هذه المسألة اللفظية أربعةُ أمور:

أولها: أنّ أهلَ اللغة متى سمعوا من الإنسان كلاماً سمَّوه متكلماً، مع أنهم لا يعلمون كونَه فاعلاً لذلك الكلام، اللهمّ إلا بالدلالة، فلو كان المتكلّمُ هو الفاعلَ للكلام لمَا أطلقوا اسمَ المتكلم عليه إلا بعد العلم بكونه فاعلاً له.

وثانيها: أنّ الاستقراءَ لمّا دلّ على أنّ الأسودَ هو الموصوفُ بالسواد، وكذلك الأبيض والعالم والقادر، وجب أن يكون المتكلمُ في اللغة مَن قام به الكلام.

وثالثها: أنّ اللهَ تعالى خلق الكلام في السماء والأرض حين[٥] قال: ﴿ٱئۡتِيَا طَوۡعًا

---

(١) ب، ج: «إلا أنه خلق هذه».

(٢) ب، ج: «حالة أو حكمًا».

(٣) قوله: «فيه» سقط من ج.

(٤) ب، ج: «تمسك».

(٥) ب، ج: «حتى».

أَوۡ كَرۡهٗا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ ﴾ [فصلت: ١١]، ثم إنه أضاف ذلك القول إليهما.

وأيضاً فلو كان ذلك كلاماً لله[١] تعالى لزم أن يكون اللهُ تعالى متكلمًا بقوله: ﴿أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ ﴾، وذلك خطأٌ باطل[٢].

ورابعها: أنه تعالى خلق الكلام في الذراع الذي أكله النبي ﷺ[٣] يوم خيبر حتى[٤] قال: لا تأكل مني فإني مسموم[٥]؛ فلو كان ذلك كلاماً لله تعالى لزم أن يكون الله تعالى متكلماً بقوله[٦]: لا تأكل مني فإني مسموم! وذلك باطل.

وأقوى ما تمسّك به المعتزلةُ أنّ العربَ يقولون[٧]: تكلم الجني[٨] على لسان المصروع؛ فأضافوا الكلامَ القائمَ بالمصروع إلى الجني[٩] لاعتقادهم كونَ الجنيّ فاعلًا له، فلولا اعتقادُهم أنّ المتكلمَ هو الفاعلُ للكلام وإلا لمَا صحّ ذلك.

---

(١) ب، ج: «كلام الله».

(٢) ب، ج: «وذلك خطأ وباطل».

(٣) ب: «عليه السلام».

(٤) ج: «حين».

(٥) نصّ إخبار الذراع النبي ﷺ بالسم لم يرد في حديث تطمئن إليه النفس، وقد جاء النص الذي أورده المصنف في حديث من رواية غلام خليل أحمد بن محمد الباهلي! وهو معروف بوضع الحديث، وحديثه تجده في كتب الموضوعات. لكن وارد في السنة إخبار النبي ﷺ بإخبارها إياه: كما في «المستدرك» (٧٠٩٠) عن أبي سعيد: «فإن عضواً من أعضائها يخبرني»، وكما عند أبي داود (٤٥١٠) عن جابر: «أخبرتني هذه في يدي» للذراع. وكما عند الطبراني في «الكبير» ٢/ ٣٤ عن أبي هريرة: «أخبرتني أنها مسمومة»، وغير ذلك. وقصة سمّه ﷺ في «الصحيحين»: البخاري (٢٦١٧، ٣١٦٩، ٤٢٤٩، ٥٧٧٧)، مسلم (٢١٩٠).

(٦) ب، ج: «لكن ذلك نازلًا منزلة ما إذا قال الله تعالى».

(٧) ب، ج: «تقول».

(٨) ب، ج: «الجنّ».

(٩) ب، ج: «الجنّ».

والجوابُ عنه: أنه يحتمل أن يكون ذلك مجازاً، وإن كان[١] حقيقةً فربما كان مرادُهم أن ذلك الكلامَ هو كلام الجنيّ حالَ كونه قريباً من لسان المصروع.

فهذا القَدْرُ كافٍ[٢] في هذا البحث اللغوي الخالي عن الفوائد العقلية.

فهذا هو البحثُ عن كونه تعالى متكلماً على مذهب المعتزلة.

فأمّا على مذهبنا فنحن نثبت لله تعالى كلاماً مغايراً لهذه الحروف والأصوات، وندّعي قِدَم ذلك الكلام.

وللمعتزلة معنا فيه ثلاث[٣] مقامات:

الأول: مطالبتُهم إيّانا بإفادة تصور ماهية هذا الكلام.

الثاني[٤]: المطالبةُ بإقامة الدلالة على اتصافه تعالى بها.

الثالث[٥]: المطالبة بإقامة الدلالة على كونها قديمة.

فثبت أنّ الخلافَ بيننا وبين المعتزلة ليس في كيفية الصفة فقط، بل في تصوّر ماهيّتها أولاً، ثم في إثباتها ثانياً، ثم في إثبات قِدَمها ثالثاً، وهذا القَدْرُ لا بد من معرفته لكل مَن أراد أن يكون في هذه[٦] المسألة مخلصاً[٧]، ونحن بعون الله تعالى نذكر دلالةً وافيةً بالأمور الثلاثة:

---

(١) ب، ج: «وبتقدير كونه».

(٢) ج: «كافي».

(٣) «ثلاث مقامات» كذا في الأصلين.

(٤) ب، ج: «والثاني».

(٥) ب، ج: «والثالث».

(٦) ب، ج: «أن يكون كلامه في هذه».

(٧) ب، ج: «ملخصاً».

الفصل الثاني: في إثبات كونه تعالى متكلماً، وإثبات قدم كلام الله[١]

الدليلُ[٢] عليه حصولُ الاتفاق على أنه تعالى آمرٌ ناهي[٣] مخبر، فلا يخلو: إمّا أن يكون أمرُه ونهيُه عبارةً عن مجرد الألفاظ أو لا يكون كذلك، والأولُ باطل؛ لأنّ اللفظةَ الموضوعةَ للأمر قد كان من الجائز أن لا يضعَها الواضعُ لمعنًى أصلاً حتى يكونَ من المهملات، وبتقدير أن يضعَها لمعنًى لكنه من الجائز أن يضعَ اللفظةَ التي وضعها الآن لإفادة معنى الأمر لإفادة معنى الخبر، وبالعكس، فإذن[٤] كون اللفظة المعيّنة أمراً ونهياً أو خبراً إنما يكون[٥] لدلالته على ماهية الطلب والزجر والحكم، وهذه الماهيّاتُ ليست أموراً وضعية؛ لأنا كما نعلم بالضرورة أنّ السوادَ لا ينقلب بياضاً أو غيرَه وبالعكس، فكذلك نعلم بالضرورة أنّ ماهيةَ الطلب لا تنقلب ماهيةَ الزجر، ولا الواحدةَ منهما[٦] تصير ماهيةَ الحكم.

وإذا ثبت ذلك فنقول: لمّا كان اللهُ تعالى آمراً ناهياً مخبراً، وثبت أن ذلك لا يتحقق إلا إذا كان اللهُ موصوفاً بطلبٍ وزجرٍ وحكم، فهذه الأمورُ الثلاثةُ ظاهرةٌ أنها ليست عبارةً عن الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والبقاء، بل الذي يشتبه الحالُ فيه: أمّا في الطلب والزجر فهو الإرادةُ والكراهة، وأمّا في الحكم فهو العلم، والأول باطلٌ لمَا ثبت في خلقِ الأعمال وإرادةِ الكائنات أنه تعالى قد يأمر بما لا يريد وقد ينهى عما يريده، فوجب أن يكونَ المرجعُ بما دلت[٧] عليه لفظةُ «افعلْ»

---

(١) ب، ج: «كلامه».

(٢) ب، ج: «والدليل».

(٣) ب، ج: «ناهٍ».

(٤) ب: «فإذن».

(٥) ب، ج: «كان».

(٦) ب، ج: «منها».

(٧) ب، ج: «دلّ».

أو «لا تفعل» في حق الله تعالى شيئاً سوى الإرادة، ولا نعني بالكلام إلا ذلك.

والثاني أيضاً باطل؛ لأنّ في الشاهد قد يحكم الإنسانُ بما لا يعلمه ولا يعتقده ولا يظنه، فإذن الحكمُ الذهنيُّ في الشاهد مغايرٌ لهذه الأمور، وإذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في الغائب لانعقاد الإجماع على أنّ ماهيّةَ الخبر لا تختلف في الشاهد والغائب، فثبت أنّ أمرَ الله تعالى ونهيَه وخبرَه صفاتٌ حقيقيةٌ قائمة بذاته مغايرةٌ لإرادته وعلمه تعالى، وأنّ الألفاظَ الواردةَ في الكتب المنزلة دليلٌ عليها، وإذا ثبت ذلك وجب القطعُ بقِدَمها؛ لأنّ الأمّةَ على قولين في هذه المسألة: منهم مَن نفى كونَ الله تعالى موصوفاً بالأمر والنهي والخبر بهذا المعنى، ومنهم مَن أثبت ذلك، وكل مَن أثبته موصوفاً بهذه الصفات زعم أن هذه الصفات قديمة، فلو أثبتنا كونَه تعالى موصوفاً بهذه الصفات ثم حكمنا بحدوث هذه الصفات كان ذلك قولاً ثالثاً خارقاً للإجماع، وإنه باطل.

فإن قيل: الكلامُ على الشيء بالنفي أو بالاثبات[1] فرعٌ على[2] تصوّر ماهية ذلك الشيء، فما الكلامُ[3] الذي تثبتون قِدَمُه؟ فإن أردتم به هذه الحروف والأصوات فالعلمُ الضروريُّ حاصلٌ بحدوثها واستحال[4] قِدَمِها، وما كان معلوماً بالضرورة لا يمنع[5] الدليل على خلافه.

وإن أردتم به ما نجده من أنفسنا من تصوّر هذه الحروف مثلَ ما إذا حفظنا قصيدةً فإنّا حالةَ ما لا نقرأها باللسان قد نتخيّل في القلب تلك الحروف على سبيل التعاقب الحاصل في الحروف المقروءة باللسان، وذلك أيضاً إنما يحصل على نعت التوالي، وذلك ينافي القدم.

---

(١) ب، ج: «والإثبات».

(٢) قوله: «على» سقط من ب، ج.

(٣) ب: «الشيء فالكلام».

(٤) ب، ج: «واستحالة».

(٥) ب، ج: «يسمح».

وإن أردتم به ما نجده من أنفسنا أمّا في الأمر والإرادة[١]، وأمّا في الخبر فالعلم أو[٢] الاعتقاد[٣]؛ فذلك مما لا نزاع فيه. وإن أردتم به معنى آخر فاشرحوا لنا[٤] ماهيّتَه وحقيقته، فإنّ الشروعَ في إثبات الشيء قبل تعقُّلِ ماهيّتِه وحقيقتِه جهالة.

ثم إن نَزلنا عن هذا المقام لكن لا نسلّم أنّ اللهَ تعالى آمرٌ وناهٍ[٥] ومخبرٍ، ودعوى الإجماع فيه ممنوعة[٦].

بيانه: وهو أنّ الأشعريةَ زعموا أنّ اللهَ تعالى لا يجوز أن يكون متكلماً بالحرف والأصوات[٧]، ومَن عداهم زعموا أنه[٨] تعالى ليس بمتكلمٍ إلا بالكلام الذي هو حرفٌ وصوت، وإذا كان كذلك لم يكن الإجماعُ حاصلاً في الحقيقة؛ لأنّ الكلامَ الذي يثبته أحدُ الفريقين ينفيه الآخر.

نعم الإجماعُ في إطلاق لفظة[٩] المتكلم على الله تعالى، لكن كلُّ واحدٍ يريد به معنًى غيرَ المعنى الذي يريد به الآخر، وإذا كان كذلك لم يكن الإجماعُ حاصلاً في المعنى، بل في مجرد اللفظ، وذلك مما لا فائدةَ فيه في المباحث العقلية.

ثم إن سلّمنا حصولَ الإجماع على كونه آمراً[١٠] ناهياً مخبِراً، لكن[١١] لمَ قلتم: إنه يجوز إثباتُ مثلِ هذا المطلوب بالإجماع؟

---

(١) ب، ج: «فالإرادة».
(٢) ب، ج: «والاعتقاد».
(٣) ج: «فالعلم والعلم والاعتقاد»!
(٤) قوله: «لنا» سقط من ب، ج.
(٥) كذا في ب، ج: «ناهٍ»، وفي أ: «وناهي».
(٦) ب، ج: «ممنوع».
(٧) ب، ج: «والصوت».
(٨) ب، ج: «أن الله».
(٩) ب، ج: «لفظ».
(١٠) كذا في ب، ج: «آمراً»، وفي أ: «آمر».
(١١) ب، ج: «ولكن».

بيانُه: أنّ الإجماعَ دليلٌ سمعي، والأدلةُ السمعيةُ بأسْرها منتهيةٌ إلى قول الرسول عليه السلام، وإنما يعرف[١] كونُ قولِ الرسول عليه السلام حجةً بالمعجز، والمعجزُ إنما يدل على كونه صادقاً؛ لأنه يدلّ على أنّ اللهَ تعالى صدّقه، وتصديقُ الله تعالى إياه عبارةٌ عن إخبار الله تعالى عن كونه صادقاً، فإذن صحةُ الأدلة السمعية بأسرها موقوفةٌ على العلم بكونه تعالى مخبراً، فلو أثبتنا ذلك بشيءٍ من الأدلة السمعية لزم الدور، وإنه محال.

ولئن[٢] سلّمنا أنه يصح إثباتُ مثل هذا المطلوب بالإجماع لكن يصحّ إثباتُه به[٣] ظنّاً أو يقيناً؟ م ع.

بيانُه: أنّ الإجماعَ دليلٌ سمعيٌّ فلا يمكن إثباتُه إلا بالنصوص الواردة في الكتاب والسنّة، وأنتم قد ذكرتم في أول هذا الكتاب أنّ التمسكَ بالسمعيات لا يفيد القطعَ واليقين، بل الظن، وهذه المسألةُ التي نحن فيها مسألةٌ[٤] علمية، فإذن لا يجوز إثباتُها بالإجماع.

ولئن سلّمنا الجزمَ[٥] بكونه تعالى آمراً ناهياً مخبراً، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون أمرُه ونهيُه وخبرُه عبارةً عن مجرد هذه الألفاظ؟

وما ذكرتم[٦] من الدلاله[٧] على فساده فهو معارضٌ بوجهٍ آخر، وهو أنّ اتفاقَ الأمّة على كونه تعالى آمراً ناهياً مخبراً لا يجوز أن يكونَ إلا على شيء اتفقوا

---

(١) ب، ج: «يعلم».

(٢) ب، ج: «ثم إن».

(٣) قوله: «به» سقط من ب، ج.

(٤) قوله: «مسألة» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «ثم إن سلمنا أن الجزم».

(٦) ب، ج: «ذكرتموه».

(٧) ب، ج: «الأدلة».

على كونه أمراً نهياً خبراً[١]، والذي اتفقوا على كونه كذلك هو هذه الألفاظ، فإنّ أكثرَ الأمّة أنكروا وجودَ الكلام النفساني الذي تثبتونه، وإذا كانوا منكرين لماهيته استحالَ أن يكونوا مجمعين على كونه[٢] موصوفاً به، فإذن ما صحّ دعوى الإجماعِ فيه هو الألفاظ[٣]، وأنتم[٤] لا يثبتونه، وما تثبتونه لا يصح دعوى الإجماع فيه.

ولئن[٥] سلّمنا أنه لا بدّ من أمرٍ آخر وراءَ هذه الألفاظ فِلمَ لا يجوز أن يكون مدلولُ «افعلْ» و «لا تفعل» في حق الله تعالى هو إرادتَه للفعل المأمور به وكراهته[٦] للفعل المنهي عنه؟ وبناءُ ذلك على مسألة خلق الأعمال، وتكليفُ مَن علم اللهُ تعالى أنه لا يفعل، فالكلامُ عليه ما مرّ في هذه المسائل.

ولئن[٧] سلّمنا أنه تعالى قد يأمرُ بالشيء مع أنه لا يكون مريداً للفعل المأمور به، لكن لِـمَ قلتم: إن ذلك يمنع مَن جَعَلَ هذه الصيغةَ[٨] دليلًا على الإرادة؟

بيانه: وهو أنّ فائدةَ الأمر والنهي إنما تظهر بالعقاب، فقوله لأبي لهب ـ مثلاً ـ: آمنْ، وإن لم يدلّ على كونه تعالى مريداً للإيمان منه، لكنه[٩] يدل على أنه تعالى يريد أن يعاقبَه في الآخرة، وإذا كان كذلك كان لفظ «افعلْ» يدلّ على الإرادة في حق[١٠] الله تعالى لعقابه، هذا هو الكلامُ على الأمر والنهي.

---

(١) ب، ج: «آمراً ناهياً مخبراً».
(٢) ب، ج: «كون الله تعالى».
(٣) ب، ج: «اللفظ».
(٤) ب، ج: «وإنهم».
(٥) ب، ج: «ثم إن».
(٦) ج: «وكراهية للفعل»!
(٧) ب، ج: «ثم إن».
(٨) ب، ج: «الصفة».
(٩) ب، ج: «ولكنه».
(١٠) ب، ج: «من».

وأمّا الخبرُ فالكلامُ عليه أن يقال: لمَ لا يجوز أن يكون قوله[١] تعالى ـ مثلًا ـ: فَعَلَ زيد، دليلاً[٢] على صدور فعل[٣] عن زيد لا على حكمه بصدور الفعل عن زيد؟

ولئن[٤] سلّمنا ذلك لكن لمَ لا يجوز أن يكون المرجعُ بذلك الحكم إلى كونه تعالى عالماً بذلك؟

ولئن[٥] سلّمنا كونَه تعالى موصوفاً بالأمر والنهي والخبر على الوجه الذي ذكرتموه، ولكن لمَ قلتم: إنّ تلك المعانيَ قديمة؟

قوله: كلّ من أثبت هذه المعاني أثبتها قديمة.

قلنا: القولُ في إثباتها[٦] مسألة، والقولُ[٧] في قدمها مسألةٌ أخرى، فلو لزم من ثبوتِ إحدى المسألتين ثبوتُ المسألة الأخرى لزم من إثبات كونِه تعالى عالماً بعلم قديم إثباتُ كونِه تعالى متكلماً بكلامٍ قديم، وإذا كان ذلك باطلاً كذا[٨] ما ذكرتموه.

ولئن[٩] سلّمنا أنّ هذا النوعَ من الإجماع يقتضي قِدَم كلامِ الله تعالى لكنه معارضٌ بنوعٍ آخر من الإجماع، وهو أنّ أحداً من الأمّة لم يثبت قِدَم كلام الله تعالى بالطريق الذي ذكرتموه، فيكون التمسّكُ بما ذكرتموه خرقاً للإجماع.

---

(١) كذا في ب، ج: «قوله»، وفي أ: «كونه».

(٢) ج: «دليل» خطأ.

(٣) ب، ج: «الفعل».

(٤) ب، ج: «وإن».

(٥) ب، ج: «ثم إن».

(٦) ب، ج: «بإثباتها».

(٧) ب، ج: «مسألة ثبوت، والقول».

(٨) ب، ج: «فكذا».

(٩) ب، ج: «ثم إن».

ولئن[١] سلّمنا أنّ ما ذكرتموه يدلّ على كونه تعالى متكلمًا بكلامٍ قديمٍ ولكن مَعَنا وجوهٌ تمنع من ذلك، وهي من حيث العقلُ ومن حيث النقل:

أمّا الوجوه العقلية فخمسة:

الأول: أنه يلزم من قِدَمِ كلام الله تعالى حصولُ النقص في حقّه، وذلك محال، فالقولُ بقِدَم الكلام محال.

بيانُ الشرطية: أنّ المتكلمَ لا بدّ من أن يفيدَ بكلامه إمّا نفسَه وإمّا غيرَه حتى يخرجَ الكلامُ عن كونه عبثاً، أمّا[٢] إفادةُ نفسه: نحو أن يطرف[٣] بكلامه، كما في المعنى[٤]، أو يكرره ليحفظه، أو يعبد[٥] به المعبود، كما يُعْبَدُ[٦] الله تعالى بقراءة القرآن والله تعالى منزّهٌ عن المنافع.

وأمّا إفادةُ غيره: فيجوز أن يخاطب به غيرَه ليفهمَ مرادَه، أو يأمرَه بفعل، أو ينهاه عن فعل.

ولمّا لم يكن في الأزل مَن يفيدُه بخطابه[٧] كان كلامُه سفهاً وعبثاً وهذياناً، وذلك نقص وهو عليه محال فالقولُ بقدمه محال.

والثاني[٨]: وهو أنه تعالى لو كان متكلماً في الأزل بقوله: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا

---

(١) ب، ج: «ثم إن».

(٢) ب، ج: «وأما».

(٣) ب، ج: «فيجوز أن يطرب».

(٤) ب، ج: «المغني».

(٥) ب، ج: «ليعبد».

(٦) ب، ج: «نعبد».

(٧) ب، ج: «بكلامه».

(٨) ب، ج: «والثاني».

إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ[١]﴾ [نوح: ١]، ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [النساء: ١٦٣]، ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا ٱلْقُرُونَ﴾ [يونس:١٣] لكان ذلك كذباً؛ لأنّ الإخبارَ عن الوقوع عما لم[٢] يقع في الماضي كذب، والكذبُ على الله تعالى محال.

الثالث: وهو أنّ كلامَه تعالى لو كان قديماً لكان جارياً مجرى علمه في كون تعلُّقِه بمتعلقاته لذاته، فكما أنّ علمَه تعلق بجميع ما يصح[٣] أن يُعلَم، فكذلك أمرُ الله تعالى وجب أن يتعلقَ بكل ما صح تعلُّقُه به، وهو[٤] على مذهبكم في نفي الحسن والقبح[٥] وخلق الأعمال لا شيء إلا ويصح من الله تعالى أن يأمرَ به وأن ينهى عنه، فيلزم أن يكون الله[٦] تعالى آمراً بكل الأشياء ناهياً عن كلها معاً، مخبراً عنها على الوجوه المتناقضة التي يصح الإخبارُ عن كل واحد واحد[٧] منها، وذلك محال.

الرابع: أنّ كلامَ الله تعالى يصح عليه النسخُ باتفاق المسلمين، والنسخُ عبارةٌ إمّا عن الرفع[٨] أو عن الانتهاء، وهما على القديم محالان لاستحالة العدم على القديم، فإذن كلامُ الله تعالى ليس بقديم.

الخامس: أنّ[٩] القرآنَ كلامُ الله، والقرآنُ محدَثٌ فكلامُ الله محدث. أمّا أنّ القرآنَ كلامُ الله[١٠] فبالإجماع، وأمّا أنّ القرآنَ محدَثٌ فلوجوهٍ ثلاثة:

---

(١) قوله: «﴿إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ﴾» لم يرد في ب، ج.

(٢) ب، ج: «وقوع ما لم».

(٣) ب، ج: «صح».

(٤) قوله: «هو» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «القبح والحسن».

(٦) قوله: «الله» لم يرد في ب، ج.

(٧) قوله: «واحد» سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «الدفع».

(٩) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(١٠) قوله: «الله» لم يرد في ب، ج.

الأول: أنّ القرآنَ معجز، والمعجزُ هو الفعلُ الخارقُ للعادة، فالقرآنُ فعلٌ وكلُّ فعلٍ محدث(١).

الثاني: أنّ السلفَ والخلفَ أجمعوا على أنه ليس القرآنُ إلا هذا المتلوَّ المكتوبَ بين الدَّفَّتَيْن، ولهذا لو سئلت(٢) الصحابةُ والتابعون في كل عصر عن القرآن لمَا أشاروا إلا إليه.

الثالث: أنّ القرآنَ موصوفٌ بكونه عربيّاً لقوله تعالى: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف:٢]، ومسموعاً(٣) لقوله: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] محكماً ومتشابهاً وسوراً(٤) وآياتٍ وأعشاراً وأخماساً، وكلُّ ذلك من صفات هذه الحروف والأصوات.

وأمّا الوجوه السمعية فأربعة:

الأول: أنّ القرآن والذكرَ(٥) محدَث، فالقرآن محدث:

أمّا الأول: فلقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ [الحجر:٩] والمرادُ منه القرآنُ بالاتفاق.

وأمّا الثاني: فلقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء:٢]، ولقوله: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ﴾ [الزمر: ٢٣].

الثاني: التمسّكُ بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل:٤٠]، والاستدلالُ به من وجوهٍ ثلاثة:

---

(١) ب، ج: «وكل فعل فهو محدث».

(٢) ب، ج: «سئل».

(٣) في ب: «مسموعاً» دون واو.

(٤) ب: «سوراً» دون واو.

(٥) ب، ج: «أن القرآن ذكر والذكر».

الأول: أنّ كلمةَ «إذا» تقتضي الاستقبال، وكذلك «أن» الخفيفة[١] في قوله: أن نقول له[٢]، وكذلك الفاء في قوله فيكون[٣]؛ لأنها للتعقيب، فإذا كان الفعلُ حادثاً وكان حادثاً[٤] عقيبَ «كن» وجب أن يكون «كن» حادثاً.

وثانيها: أن «كن» متعلق بالمضارع الداخلِ عليه عَلَمُ الاستقبال، وذلك يقتضي حدوثه.

وثالثها: أنّ المصدرَ الذي علق[٥] هو[٦] «قولنا» وهو أن الناصبة للأفعال تُعلِّقُ المفعول بفعله، وذلك إشعارٌ بأن المتكلم يكن كان حال الاستقبال[٧] بما يستقبل من الأزمنة في قوله: ﴿إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ﴾ بأن جعل «إذا» ظرفاً، وهذا المعلَّقُ مرتفِعٌ بالابتداء و«أن نقول» خبره[٨]، وهو في تأويل المصدر كأنه قيل: إنما قولنا لشيء هو قول[٩] فصل[١٠] بينهما، فلما تعلَّقَ القولُ[١١] بالظرف؛ لأنه واقعٌ فيه[١٢]، تعلَّقَ الثاني بالأول؛ لأنه خبرٌ عنه[١٣]، وهو هو صار الظرفُ بواسطة المبتدأ بينه وبين القول الثاني متعلِّقاً به وموقعاً

---

(١) ب، ج: «الحقيقة».

(٢) قوله: «أن نقول له» سقط من ج.

(٣) قوله: «فيكون» سقط من ج.

(٤) ب، ج: «حاصلًا».

(٥) قوله: «علق» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «وهو قولنا علق».

(٧) من قوله: «وهو أن الناصبة» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «خبر له».

(٩) في الأصول: «قولًا» وحقها كما أثبتناها.

(١٠) ب، ج: «هو لا يفصل».

(١١) ب، ج: «الحدوث».

(١٢) ب، ج: «به».

(١٣) ب، ج: «من جنسه».

له من طريق المعنى، وكانت[١] الجملةُ المقولةُ إذاً موجودةً في الزمان المستقبل، وما كان كذلك استحال وصفه بالقدم.

لا يقال: الآيةُ دالةٌ[٢] على قِدَم كلام الله تعالى من حيث إنها دلت على أنّ[٣] الشيءَ لا يحدث إلا بأن يقول اللهُ تعالى له[٤]: كن فلو كان قولُه محدَثاً لاحتاج إلى قول آخر، ولزم التسلسل.

لأنا نقول: هذا الذي ذكرتموه لو صحّ لدلَّ على أنّ لفظةَ «كن» قديمة، وأنتم لا تقولون بقِدَم الكلام بمعنى الحروف والأصوات، وأمّا الكلامُ الذي تثبتون قِدَمَه فليس في الآية ما يدل على أنّ حدوثَ الشيء موقوفٌ عليه، فسقط الاستدلال.

الثالث: التمسكُ بما روى عمرانُ بنُ الحصين[٥] رضي الله عنه[٦] قال: سمعت النبيَّ عليه السلام يقول: «كان الله ولا[٧] غيره، ثم خلق الذِّكر»[٨]، والذكرُ هو القرآن.

---

(١) ب، ج: «فكانت».

(٢) ب، ج: «دلت».

(٣) ب، ج: «بأن».

(٤) ب، ج: «له تعالى».

(٥) ب، ج: «عمران بن الحصين أنه قال».

(٦) قوله: «رضي الله عنه» لم يرد في ب، ج.

(٧) قوله: «لا» سقط من ب، ج.

(٨) هذا حديث عمران بن حصين عند البخاري (٣١٩٢، ٧٤١٨) وعنده: «وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السماوات والأرض»! و «خلق الذكر» ليست في رواية بسند معروف فضلاً عن صحتها. وفي «حلية الأولياء» خبر عن أحمد بن حنبل فيما كانوا يناظرونه فيه زمن محنته، وهو خبر طويل، وفيه: فقال بعضهم: فما تقول. وذكر حديث عمران بن حصين: «إن الله كتب الذكر»، فقال ـ أي الخصم ـ: إن الله خلق الذكر. فقلت ـ أي الإمام أحمد ـ: هذا خطأ، حدثناه غير واحد: «إن الله كتب الذكر»... إلخ. «الحلية» ٩/ ١٩٩.

الرابع: ما روى أبو الحسين في «الغرر» عنه عليه السلام[١] أنه قال: ما خلق الله من سماء ولا أرض ولا سهل ولا جبل أعظم من آية الكرسي[٢]. وروي عنه عليه السلام أنه كان يقول في دعائه: «يا رب طه ويس»[٣] و«يا رب القرآن العظيم»[٤].

لا يقال: هذا معارضٌ بمبالغة السلف في[٥] الامتناع من القول[٦] بخلق القرآن.

لأنا نقول: نحمل ذلك على الامتناع من إطلاق هذه اللفظة؛ لأنّ لفظةَ «الخلق» قد تستعمل في الافتراء ضرورةَ التوفيق بين الروايات.

الجوابُ قولُه: ما الكلامُ الذي تثبتون قِدَمه؟

قلنا: لا نعني به الحروفَ والأصوات، ولا تصوّرَها في النفس، ولا الإرادة، بل قسماً رابعاً.

وبيانه: وهو أنّ[٧] طلبَ الفعل من الغير أمرٌ يجده كلُّ عاقل من نفسه، وليس ذلك عبارةً عن مجرد هذه الحروف والأصوات، على ما بيّناه في أول الاستدلال، ولا عن تصور الحروف؛ لأنّ تلك التصوراتِ مختلفةٌ بحسب اختلاف اللغات، ألا ترى

---

(١) قوله: «عنه عليه السلام» لم يرد في ب، ج.

(٢) هذا من كلام عبدالله بن مسعود يرويه عنه سفيان بن عيينة، فهو منقطع، كما في «سنن الترمذي» (٢٨٨٤). لكن يفسّره قول سفيان بعدُ: لأن آية الكرسي هو كلام الله، وكلام الله أعظم من خلق الله من السماء والأرض. اهـ.

(٣) الأشبه أن هذا كذب على رسول الله ﷺ ولم أقف عليه في شيء من كتب الحديث.

(٤) والأشبه أن هذا كسابقه، وفي «الأسماء والصفات» للبيهقي عن عكرمة قال: صلى ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ على جنازة، فلما وضع الميت في قبره قال له رجل: اللهم رب القرآن اغفر له. فقال له ابن عباس: مهْ! لا تقل مثل هذا. منه بدا وإليه يعود. وفي لفظ: فقال ابن عباس: ثكلتك أمك! إن القرآن منه.

(٥) ب، ج: «من».

(٦) قوله: «من القول» سقط من ب، ج، وفي «الفتاوى الكبرى» لابن تيمية ٥/ ١٧٣: «عن القول».

(٧) ب، ج: «هو أن».

أنّ مَن لا يكون عالماً باللغة العربية لا يمكنه تخيُّـلُ لفظةِ «افعلْ»، ومَن لا يكون عالماً بالفارسية لا يمكنه تخيُّـلُ اللفظِ[١] الموضوعة في الفارسيّة لإفادة الطلب.

وأمّا ماهيةُ الطلب وحقيقتُه فانها[٢] أمرٌ واحد[٣] لا يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، وإنها معلومةٌ لكل أحد[٤]، وكلُّ أحد يعبرٌ عنها بعبارة أخرى، وبحسب اختلاف العبارات يختلف تصوراتُ تلك العبارات، فظهر الفرقُ بين ماهية الطلب وبين نفس الألفاظ وبين تصورات الألفاظ.

وأمّا الفرقُ بين ماهية الطلب وبين ماهية[٥] الإرادة فمن وجهين:

الأول: أنّ القائلَ[٦] يقول لغيره: إني أريد منك أن تفعلَ[٧] الفعلَ الفلانَّي وإن كنتُ لا آمرك به، ولو كان الأمرُ عبارةً عن اللفظة الدالة على الإرادة لكان قولُه: «أريد منك الفعل الفلانيّ ولا آمرك به» متناقضاً؛ لأنّ قولَه: «أريد منك الفعل الفلاني» لفظةٌ دالةٌ على تلك الإرادة، فدلّ هذا على أنّ الطلبَ الذي يدل عليه بلفظة «افعل» مغايرٌ[٨] في الماهية لماهية الإرادة.

الثاني: هبْ أنه لم يتخلّص لنا في الشاهد الفرقُ بين طلب الفعل وبين إرادته، لكنا دللنا على أنّ لفظةَ «افعل» إذا وردت في كتاب الله تعالى فإنها لا بد وأن تكون دالةً على طلب الفعل، وبينّا أنّ ذلك الطلبَ لا يجوز أن يكون نفسَ تصور الحروف ولا

---

(١) ب، ج: «اللفظة».
(٢) ب، ج: «فإنه».
(٣) قوله: «واحد» سقط من ب، ج.
(٤) ب، ج: «واحد».
(٥) قوله: «ماهية» سقط من ب، ج.
(٦) ب، ج: «العاقل قد».
(٧) قوله: «أن تفعل» سقط من ب، ج.
(٨) ب، ج: «مغايرة».

إرادةَ الفعل، فلا بدّ وأن يكون أمراً آخر مغايراً لهما، وليس كل ما لا نجد له في الشاهد نظيراً وجب نفيه غائباً، وإلا لزم تعذر إثبات الإله تعالى، وذلك كفر.

قوله: الاتفاقُ غيرُ حاصلٍ في كون الله تعالى آمراً[١] ناهياً إلا على مجرد إطلاق هذه اللفظة، فأمّا في المعنى فلا[٢].

قلنا: لا نسلّم، بل الاتفاقُ حاصلٌ في المعنى.

بيانه: أنه لا نزاع لأحد من أرباب الشرائع والأديان أنّ اللهَ تعالى أوصل هذه الألفاظَ الموضوعةَ للطلبِ والزجرِ والحكمِ بنسبة أمر إلى أمر بالنفي أو بالإثبات على ألسنة الأنبياء إلينا، وأنّ هذه الألفاظَ غيرُ مهملة، بل المقصودُ منها إفادةُ معنى الطلب والزجر والحكم، فهذا القَدْرُ أمرٌ معقولٌ لا نزاع فيه أصلاً، وعليه يبنى الغرض.

قوله: العلمُ بكون السمعيات حجةً مستفادٌ من صدق الرسول، وذلك موقوفٌ على العلم بكونه مخبراً، فلو أثبتنا كونَه تعالى مخبراً بشيء من السمعيات لزم الدور.

قلنا: لا[٣] نسلّم أنّ العلمَ بصدق الرسول موقوفٌ على العلم بكونه تعالى مخبراً.

بيانه: ما مرّ في مسألة خلق الأعمال أنّ دلالةَ المعجز على الصدق دلالةٌ عرفية معلومة بالضرورة، وذلك لا يتوقف على العلم بكونه تعالى متكلماً، فإنّ الملكَ العظيمَ إذا جلس في المحفل العظيم ثم قام واحد من أبناء المجلس وقال: أيها الناس[٤] إني رسول هذا الملك إليكم، ثم قال: أيها الملك إن كنتُ صادقاً فخالفْ عادتك في القيام والقعود، فإذا فعل الملك ذلك اضطر الحاضرون إلى العلم بكونه صادقاً[٥] سواء

(١) ب، ج: «أمراً».
(٢) ب، ج: «فلا نسلّم».
(٣) كذا في ب، ج: «لا»، وفي أ: «لإن».
(٤) ب، ج: «وقال: يا أيها الناس».
(٥) ب، ج: «بصدقه».

عرفوا كونه متكلماً أو لم يعرفوا ذلك منه، وإذا كان كذلك ثبت أنّ دلالةَ المعجزة على الصدق لا تتوقف على العلم بكونه تعالى متكلماً.

قوله: لا يمكن إثباتُ هذه المسألة بالإجماع.

قلنا: نحن لا نثبتها بالإجماع، بل بالتواتر، فإنّا كما نعلمُ بالتواتر وجودَ الأنبياء فكذلك نعلمُ أنهم كانوا يقولون لأممهم: إنّ اللهَ تعالى أمركم بكذا أو[1] نهاكم عن كذا، وإذا كان كذلك كان ثابتاً بالتواتر، فلا حاجة بنا إلى التمسّك بالإجماع.

ثم إن[2] حاولنا إثباتَ ذلك بالإجماع لكن لا نسلّم أنّ الإجماع لا يفيد العلم، والسؤالُ المذكورُ في أول الكتاب فقد رمزنا[3] هناك إلى مأخذ الجواب عنه.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون كلامُ الله[4] تعالى مجرّدَ هذه الحروف والأصوات؟

قلنا: لِـمَا ذكرناه في أول الاستدلال.

قوله: الإجماعُ إنما يمكن[5] على شيء متصوَّر لأهل الإجماع، والذي تصوَّروه ليس[6] إلا هذه الحروف والأصوات.

قلنا: لا نسلّم أنهم لم يتصوروا إلا ذلك.

بيانه: أنّ العقلاءَ ببداية[7] عقولهم يدركون التفرقةَ بين هذه الألفاظ إذا كانت

(١) ب، ج: «أمركم و».
(٢) ب، ج: «وإن».
(٣) ب، ج: «أشرنا».
(٤) ب، ج: «كلامه».
(٥) ب، ج: «يكون».
(٦) ب، ج: «فليس».
(٧) ب، ج: «ببداهة».

مهملةً وبينها[١] إذا كانت مفيدة، ويعلمون أن ذلك ليس إلا في[٢] أن لفظة «افعل» أفادت معنى الطلب، ولفظة «لا تفعل» أفادت معنى الزجر.

نعم إنهم اختلفوا بعد ذلك في ماهية الطلب والزجر، ولكنا[٣] لا ندّعي الإجماعَ إلا على القَدْر المذكور.

قوله: لِـمَ لا يجوز أن تكون لفظةُ «افعل» تفيد إرادةَ الفعل؟

قلنا: لمَا مرَّ من إفساد ذلك في خلق الأعمال وإرادة الكائنات على الاستقصاء.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون مدلولُ هذه الصيغ[٤] إرادةَ العقاب؟

قلنا: لأنّ الأمرَ من الله تعالى يتحقق بدون إرادة العقاب، أمّا على مذهبنا ففي الكبائر بالعفو، وأمّا على مذهبكم ففيها بعد التوبة، أو في الصغائر.

قوله: لِـمَ لا[٥] يجوز أن يكون خبرُ الله تعالى عن كون العالم حادثاً موضوعاً لإفادة كون العالم في نفسه حادثاً[٦]؟

قلنا: لأنّ الإجماعَ انعقد على أنّ فائدةَ الخبر في الشاهد والغائب لا يختلفان، ثم إنّ فائدةَ قولنا: «العالم حادث» ليس هو كونَ العالم حادثاً في نفسه، بل حكمُ ذلك[٧] القائل بكون العالم حادثاً؛ لأنّ الأقوالَ دليلٌ على الضمائر لا على الأمور الخارجية، بدليل أنّ الإنسانَ إذا رأى من البعيد جسماً فظنّه صخرةً فإنه يسمّيه بالصخرة؛ فإذا

(١) ب، ج: «وبين ما».

(٢) قوله: «في» سقط من ب، ج.

(٣) ب: «ولكننا».

(٤) ب، ج: «الصيغة».

(٥) قوله: «لا» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «حادثاً في نفسه».

(٧) ب، ج: «ذلك حكم».

قَرُبَ منه وعرف كونَه حيواناً إلا أنه ظنه طيراً فإنه يسميه بذلك، ثم إذا ازداد قربُه منه[١] وعرف كونه إنساناً يسميه بذلك، ولولا أنّ الألفاظَ تدلّ على الضمائر والعقائد وإلا لمَا اختلفت الألفاظ عند اختلاف الآثار النفسانية.

قوله: سلّمنا أنّ خبرَ الله تعالى دليلٌ على أن الله حكم بنسبة أمرٍ إلى أمر، لكن[٢] لِـمَ لا يجوز أن يكون ذلك الحكمُ هو العلم؟

قلنا: هذا باطلٌ لوجهين:

أمّا أولاً: فلأنّ القائلَ في المسألة قائلان: قائلٌ يثبت لله تعالى خبراً قديماً، ويثبت كونَه مغايراً للعلم، وقائلٌ لا يثبت له خبراً قديماً أصلاً[٣]، وكلُّ من أثبت لله تعالى خبراً قديماً زعم أنّ ذلك الخبرَ ليس هو العلمَ فلو أثبتنا له[٤] خبراً قديمًا، ثم قلنا بأنه هو العلم، كان ذلك خرقاً للإجماع.

وأمّا ثانياً: فلأنا بينا[٥] في أول الاستدلال أنّ فائدةَ الخبر في الشاهد ليست هي العلمَ أو الظنَّ أو الاعتقاد، وإذا بطل ذلك في الشاهد وجب أن يكون في الغائب كذلك لانعقاد الإجماع على أنّ فائدةَ الخبر لا تختلف بالشاهد[٦] والغائب.

قوله: سلّمنا ثبوتَ هذه الصفة لله تعالى فِلمَ قلتم: إنها قديمة؟

قلنا: للإجماع[٧] المذكور.

(١) ب، ج: «فإذا قرب منه».
(٢) ب، ج: «ولكن».
(٣) ب، ج: «خبراً قديمًا أصلًا. فلو قلنا بأن لله».
(٤) من قوله: «وكل من أثبت لله» إلى هنا سقط من ب، ج.
(٥) قوله: «فلأنا بينا» سقط من ب، ج.
(٦) ب، ج: «في الشاهد».
(٧) كذا في ب، ج: «للإجماع»، وفي أ: «الإجماع».

قوله: لو لزم من القول بإثبات هذه الصفة لله تعالى إثباتُ قِدَمِها ـ لأنّ كلَّ مَن قال بالأول قال بالثاني ـ لزم من القول بإثباتِ العلم القديم إثباتُ الكلام القديم؛ لأنّ كلَّ مَن قال بالأول قال بالثاني.

قلنا: الفرقُ بين الموضعين مذكورٌ في «المحصول من علم الأصول»، وإنّ المعتزلةَ يساعدوننا على الفرق بين الموضعين فلا نطول بذكره.

قوله: إثباتُ قِدَم كلام الله بهذا[1] الطريق على خلاف الإجماع.

قلنا: قد بينّا في كتاب «المحصول» أنّ إحداثَ دليلٍ لم يذكرْه أهلُ الإجماع لا يكون خرقاً للإجماع.

أمّا المعارضةُ الأولى فالجوابُ عنها: هو[2] أنّ العبثَ والسفهَ هو أن يتكلمَ الإنسانُ بالكلام اللساني من غير فائدة عائدة إليه أو إلى غيره، فأمّا[3] الطلبُ القائمُ بالنفس فلا نسلّم أنه بتقدير خلوّه عن الفائدة العائدة إليه أو إلى غيره يكون عبثاً، ونحن لا نثبت قِدَمَ كلام الله تعالى إلا بهذا المعنى، فعليهم أن يدلُّوا على أنّ ذلك[4] عبثٌ وسفه.

ثم إن سلّمنا ذلك لكن[5] نقول: ما المعنى بالعبث؟ إن عنيتم به أنه لا غرض له فيه، فجميعُ أفعال الله تعالى عندنا كذلك، على ما سيأتي في أصل الحسن والقبح، فإن[6] عنيتم به شيئاً آخر فبيِّنوه.

وأمّا المعارضةُ الثانية فالجوابُ عنها: أنه كما أنّ عِلْمَ الله تعالى بأنّ الشيءَ سيوجد

---

(١) ج: «بهذ» سقطت الألف.

(٢) ب، ج: «وهو».

(٣) ب، ج: «أو إلى غيره ليكون عبثاً فأما».

(٤) ب، ج: «تلك».

(٥) ب، ج: «ولكن».

(٦) ب، ج: «وإن».

يكون علماً بعد دخوله في الوجود بأنه قد دخل في الوجود من غير وقوع تغيّر في العلم، فكذلك خبرُ الله تعالى المتعلّق بأنه سيرسل نوحاً هو بعينه يكون خبراً بعد ذلك على أنه أرسله من غير[1] تغير، وتمامُ الكلام فيه مرّ في مسألة العلم.

وأيضاً فإنّ اللهَ تعالى أخبر عن أنه سيَحدُث أمور، كقوله: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ [الفتح:٢٧]، وقوله: ﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [النور:٥٥]، ثم إنّ هذه الأخبار ما صارت كذباً بعد وقوع هذه الأشياء، فكذلك القولُ فيما ذكروه.

وأمّا المعارضةُ الثالثةُ فالجوابُ عنها: أنه لا يلزم من كون الصفةِ قديمةً عمومُ تعلّقها كما قررناه في القادِريَّة والمريدِيَّة، بل الأمرُ فيه موقوفٌ على الدليل.

وأمّا[2] المعارضةُ الرابعةُ فالجوابُ عنها: أنّ النسخَ عبارةٌ عن انقطاع تعلّق كلام الله تعالى بذلك المتعلق، وذلك لا يقتضي حدوثَ كلام الله تعالى، كما أنّ قادريةَ الله تعالى كانت[3] متعلقة من الأزل إلى الأبد بإيجاد حادث معين، ثم إنه[4] بعد إيجاده إياه ينقطع تعلقُ قادِريَّته بإيجاد ذلك الفعل من حيث إنه ذلك الإيجاد، ثم كما لا يلزم من هذا حدوثُ قادِريَّته فكذا القولُ في الكلام.

وأمّا المعارضةُ الخامسة وما بعدها من الوجوه السمعية فالجوابُ عنها حرفٌ واحد، وهو أنّا لا ننازع في إطلاق لفظة[5] «القرآن» و«كلام الله تعالى» على هذه الحروف والأصوات، وما ذكروه من الأدلة فهو إنما يفيد حدوثَ القرآن بهذا التفسير، وذلك متفق عليه، وإنما نحن بعد ذلك ندّعي صفةً قائمةً بذات الله تعالى، وندعي قِدَمها،

---

(١) قوله: «غير» سقط من ج.

(٢) ب، ج: «أما».

(٣) ب: «كان».

(٤) قوله: «إنه» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «لفظ».

وقد بيّنّا أن تلك الصفةَ يستحيل وصفُها بكونها عربيةً وعجميةً ومحكمةً ومتشابهة؛ لأنّ كلَّ ذلك من صفات الكلام الذي هو عبارةٌ عن الحروف والأصوات.

والحاصل: أنّ الكلامَ الذي حاولوا إثباتَ حدوثه فنحن لا ننازعهم في حدوثه، والكلامُ الذي ندّعي قِدَمه لا يجري فيه ما ذكروه من الأدلة.

والذي ذكروه من إجماع الأمّة على أنّ المسموعَ كلامُ الله تعالى يخصّه جوابٌ آخر، وهو أنّ الكلامَ يستحيل أن يبقى، فيستحيل أن يكون الكلامُ الذي تكلّم اللهُ به هو الذي[1] نقرؤه الآن، فإذن لا بدّ لهم أيضاً من التأويل، وإذا جاز لهم العدولُ إلى التأويل جاز لنا أيضاً، اللهم إلا أن يلتزموا مذهبَ الجبّائي من أنّ الحروفَ والأصوات القائمة بكلٍّ واحد من القرّاء هي بعينها تلك الحروف والأصوات التي أحدثها الله تعالى، لكن ذلك مكابرةٌ في الضروريات، فلا يستحق الجواب.

ثم إنّ[2] ما ذكروه من الآيات والأخبار فهي معارضةٌ بما ذكره البيهقي[3] في كتاب «الأسماء والصفات»، فمن أراد طالعها منه.

الفصل الثالث: في كونه تعالى صادقاً

اتفق المسلمون على ذلك، ولكنهم اختلفوا في كيفية إثباته بحسب اختلافهم في مسألتي[4] الحسن والقبح وخلق الأعمال:

أمّا أصحابُنا فحاصلُ كلامِهم فيه دليلان:

أحدهما: إخبارُ الرسول عن امتناع الكذب على الله تعالى.

---

(١) ب، ج: «هو هذا الذي».

(٢) قوله: «إن» سقط من ب، ج.

(٣) هو الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين الخراساني، توفي سنة ٤٥٨هـ.

(٤) ب، ج: «مسألة».

والثاني: أنّ كلامَه قائمٌ بنفسه، ويستحيل الكذبُ[١] في كلام النفس على مَن يستحيل عليه الجهل؛ إذ الخبرُ يقوم بالنفس على وفق العلم، والجهلُ على الله تعالى محال.

ولقائلٍ أن يقولَ على الطريق الأول: العلمُ بصدق الرسول يتوقف على دلالةِ المعجز على صدقه؛ لأنّ المعجزَ قائمٌ مقام التصديق بالقول، فإذن صِدْقُ النبي ـ عليه السلام ـ مستفادٌ من تصديق الله تعالى إياه، وتصديقُ الله تعالى إياه إنما يدل على صدقه لو ثبت كونُه تعالى صادقاً؛ إذ لو جاز عليه الكذب لم يلزم من تصديقه له كونُه صادقاً، كما لا يلزم من تصديق الواحد منا غيرَه كونُ ذلك الغير صادقاً لأجل جواز الكذب علينا، فإذن العلمُ بصدق النبي ـ علم[٢] ـ موقوفٌ على العلم بصدق الله تعالى، فلو توقف العلمُ بصدق الله يحال[٣] على العلم بصدق الرسول لزم الدور، وإنه محال.

لا يقال: إنّا لا نسلّم أنّ دلالةَ تصديق الله على كونه صادقاً يَتَوقف على العلم بكون الله تعالى صادقاً؛ لأنّ قولَه تعالى للشخص المعين: إنه رسولي، جارٍ مجرى قول الرجل لغيره: هذا وكيلي، وقول البائع للمشتري: بعت منك ذلك، فإن هذه الصِّيَغَ وإن كانت إخباراتٍ من حيث اللفظ، إلا أنها إنشاءاتٌ من حيث المعنى، والإنشاءُ لا يتطرّق إليه الصدقُ والكذب، وإذا كان كذلك فقول الله تعالى في الرجل المعيّن: إنه رسولي، يدلّ على رسالته، سواء قُدِّر أنّ اللهَ تعالى صادق أو لم يُقَدَّر ذلك، ومتى ثبت أنه رسول ثبت أنه صادق، فثبت أنّ العلمَ بكون الرسول صادقاً لا يتوقف على العلم بكون الله صادقاً.

لأنا نقول: هبْ أنّ قولَه تعالى في حق الرجل المعيّن: «إنه رسولي» إنشاءٌ وليس بإخبار، لكن[٤] الإنشاءُ تأثيرُه في الأحكام الشرعية لا في المعاني الحقيقية، وإذا كان

---

(١) ب، ج: «الكون».

(٢) ب، ج: «عليه السلام».

(٣) قوله: «يحال» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «ولكن».

كذلك لم يكن في قوله: «إنه رسولي» ما يقتضي كونَه صادقاً؛ لأنّ كونَه صادقاً أمرٌ حقيقي، والأمورُ الحقيقيةُ لا تختلف باختلاف التصرفات الشرعية، فإذن لا طريقَ إلى معرفة كون الرسول صادقاً إلا بإخبار الله تعالى عن كونه صادقاً، فلو لم يُعرف كونُ الله تعالى صادقاً إلا من قِبَل صدق الرسول لزم الدور، وإنه باطل.

ويمكن أن يُجابَ عن أصل السؤال بأنّا بينّا فيما تقدّم أنّ صِدقَ الرسول لا يتوقف على كون الله تعالى متكلماً، فَلأَنْ لا يتوقف على كونه صادقاً ـ وهو[1] كيفيةٌ من كيفيات كونه متكلماً ـ كان أَولى، وهذا الموضعُ فيه نظر وبالله التوفيق[2].

فأما[3] الطريقُ الثاني فالإشكالُ عليه من وجهين:

الأول: أنهم ما أقاموا الدلالةَ على أن من يكون[4] جاهلًا استحال أن يخبر بالخبر النفسانيّ على سبيل الكذب، وهذه القضيةُ غيرُ ضرورية، فلا بدّ في إثباتها[5] من الحجة.

الثاني: هبْ أنه تعالى صادقٌ بالخبر القائمِ بذاته، لكن لـمَ لا يجوز أن يكون الكلامُ الذي نسمعه ونقرؤه[6] كذباً؟

واعلم أنّ الجواب عن الإشكال الأول من وجهين:

الأول: أنّا نعلم بالضرورة أنّ العالِـمَ بالشيء يمكنه أن يحكم عليه بحكمٍ صادق، وهذه القضيةُ معلومةٌ بالضرورة، وإذا كان كذلك فنقول: لو كان ـ تعالى ـ

(١) ب، ج: «وهي».
(٢) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.
(٣) ب، ج: «وأمّا».
(٤) ب، ج: «أن من لا يكون».
(٥) ب، ج: «بيانها».
(٦) ب، ج: «نقرؤه ونسمعه».

كاذباً لكان كذبُه قديماً، ولو كان كذبُه قديماً لاستحال عدم ذلك الكذب، ولو استحال عدم ذلك الكذب[١] لاستحال أن يخبَر عنه خبراً[٢] صدقاً؛ لأنا نعلم بالضرورة أنّ الذاتَ الواحدَة يستحيل أن يكون كاذباً وصادقاً في القضية الواحدة، كذباً نفسانيّاً وصدقاً نفسانيّاً، فإذن لو كان الله تعالى كاذباً استحال[٣] منه أن يخبر عن ذلك الشيء خبراً صدقاً مع كونه تعالى عالماً بذلك الشيء.

لكِنّا بينّا أنّ العلمَ الضروريَّ حاصلٌ بأنّ العالِـمَ بالشيء يصحّ[٤] أن[٥] يخبر خبراً صدقاً عن معلومه، فإذن يلزم استحالةُ كونه كاذباً.

لا يقال: هذا معارَضٌ بالكذب، فإنّا كما نعلم بالضرورة أنّ العالمَ بالشيء يمكنه[٦] أن يحكمَ عليه حكمًا صادقاً يمكنه أن يحكمَ عليه حكمًا كاذباً، فلو كان تعالى صادقاً لزم أن يمتنعَ على العالِـم بالشيء الحكمُ[٧] على معلومه حكمًا كاذباً.

لأنا نقول: ليس كلامُنا في هذا الموضع في الصدق والكذب اللسانيَّين[٨] حتى يقال: إنّ العالمَ بالشيء يمكنه أن يصدق تارةً ويكذبَ أخرى، بل في الصدق والكذب النفسانيَّيْن.

ونحن لـمّا جرّبنا أنفسنا وجدنا أنّا متى علمنا شيئاً فإنّا نحكم على ذلك الشيء

(١) قوله: «الكذب» سقط من ب، ج.

(٢) ج: «خبر» خطأ.

(٣) ب، ج: «لاستحال».

(٤) ب، ج: «يصح منه».

(٥) قوله: «أن» سقط من ج.

(٦) ب، ج: «بالشيء كما يمكنه».

(٧) ب، ج: «أن يحكم».

(٨) ب: «اللسانين» تصحيف.

على وفق ما نعلمه، ويتعذّر علينا أن نحكمَ بخلاف ما نعلمه[١]، فبطل قوله: إنّ العالِـمَ بالشيء يمكنه أن يحكم حكماً نفسانيّاً كاذباً.

وليس للسائل أن يقول: دعوى هذا الامتناع باطل؛ لأنا حال ما[٢] نعلم الشيءَ يمكننا[٣] أن نكذبَ كذباً نفسانياً، وذلك بأن نتخيلَ صورةَ الخبر الكذب.

لأنا نقول: إنّا قد بينّا أنّ الحكمَ النفسانيَ غير، وتخيلَ صورةِ الخبر اللساني غير؛ لأنّ ذلك التخيلَ مما يختلف باختلاف الألسنة، وأمّا ذلك الحكمُ فإنه حقيقةٌ واحدةٌ لا تختلف باختلاف الألسنة، وإذا ظهر الفرقُ فنحن ندّعي أنّ العالـمَ بالشيء يتعذّر عليه أن يحكمَ بهذا الحكم النفساني على خلاف ما عَلِمَه، وإذا كان كذلك اندفع الإشكال، فثبت أنّ الله[٤] تعالى صادقٌ بخبره القديم.

الثاني: أنّ الكاذبَ ناقصٌ بالنسبة إلى الصادق، والذي يستحيل منه إلا الكذب أشدّ نقصاً، فلو كان الله ـ تعالى ـ كاذباً لاستحال منه الصدق، فوجب أن يكون الواحدُ منّا أكملَ من الله تعالى! وذلك معلومُ الفساد بالضرورة، فإذن وجب أن يكون الله تعالى صادقاً.

نفى[٥] هاهنا أنه تعالى صادقٌ في كلامه القديم.

أمّا لـمَ قلتم: بأنه[٦] تعالى صادق في هذه الحروف والأصوات التي نسمعها؟

والجوابُ عنه ما ذكرناه في مسألة خلق الأعمال، حيث بينّا أنّ تجويزَ ظهور

---

(١) ب، ج: «نعلم».
(٢) ب، ج: «حالما».
(٣) ج: «يمكنا».
(٤) ب، ج: «أنه».
(٥) ب، ج: «بقي».
(٦) ب، ج: «إنه».

المعجزة على غير الصادق لا يقدح في العلم الضروري الحاصل بأنه لا يظهر إلا على الصادق، وأكّدنا ذلك بجميع العاديّات التي نقطع بجواز انقلابها عن مجاريها، مع أنّا نقطع بأنها لم تنقلب عن تلك المجاري.

وإذا ثبت ذلك فالكلامُ في دلالة هذا الكلام المسموع على الكلام السابق[١] القديم كالكلام المعجز[٢] على صدق الرسول، فالجوابُ[٣] الذي قررنا[٤] هناك هو أيضاً جوابٌ عن هذا الموضع.

أمّا المعتزلةُ فهم قد ظنّوا أنّ هذا البحث على أصولهم غيرُ مُشكل؛ قالوا: لأنّ الكذبَ قبيح، واللهُ تعالى لا يفعل القبيح، فنعلم أنه لا يكذب.

والاعتراض عليه أن نقول: الكلامُ في الحسن والقبح[٥] سيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ على سبيل الاستقصاء، لكنّا[٦] نساعدهم على ذلك في هذا المقام فنبينٌ ضعفَ هذه الطريقةَ مع ذلك:

بيانه: أنّ الكذبَ الذي نَفَوْه عن الله تعالى إمّا أن يكون المرادُ منه الكلامَ الذي لا يكون مطابقاً للمخبر[٧] عنه في الظاهر، سواء كان بحيث لو أُضمر فيه زيادةٌ ونقصان[٨] أو تقديم وتأخير أو لم[٩] يكن كذلك؛ وإمّا أن يكون المرادُ بالكذب

(١) ب، ج: «الصادق».
(٢) ب، ج: «كالكلام في دلالة المعجز».
(٣) ب، ج: «والجواب».
(٤) ب، ج: «قررناه».
(٥) ب، ج: «القبح والحسن».
(٦) ب، ج: «ولكنا».
(٧) ب: «للخبر» تحريف.
(٨) ب، ج: «أو نقصان».
(٩) ب، ج: «تأخير صح أو لم».

الكلامَ الذي لا يكون مطابقاً للمخبر عنه في الظاهر، ولا يمكن أن يُفرض فيه حذفٌ وإضمار ولا تقديم ولا تأخير بحيث يصير عنده مطابقاً، فإن[١] أردتم بالكذب الأول لمْ يمكنكم أن تحكموا بقبحه، ولا بأنه لا يجوز من الله تعالى لثلاثة أوجه:

أمّا أولاً: فلأنّ أكثرَ العمومات في كتاب الله تعالى مخصوص، وإذا كان كذلك لم يكن ظاهرُ العموم مطابقاً للمخبر عنه، وكذلك[٢] الحذف والإضمار واقعٌ باتفاق المسلمين، حتى إنه حاصلٌ في أول كتاب الله تعالى، وهو قوله: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ قال بعضهم: قال معناه[٣]: أبتدئ بسم الله الرحمن الرحيم[٤]، وآخرون قالوا: معناه: بسم الله أبتدئ، وكذلك في قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢] فإن المفسرين قالوا: معناه: قولوا: الحمد لله رب العالمين.

وأمّا ثانياً: فلأنّ المعتزلةَ اتفقت كلمتهم على حسن المعاريض، مع أنه لا معنى للمعاريض إلا الخبرُ الذي لا يكون ظاهرُه مطابقاً، مع أنه يمكن أن يفرض فيه وجهٌ آخر من الوجوه التي ذكرها[٥] المفسرون في تأويل كتاب الله تعالى، بحيث يصير ذلك الظاهرُ مع ذلك الفرض مطابقاً، وإذا كان كذلك استحال الحكمُ بقبح ذلك.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ[٦] العقلاء فيما بينهم يستحسنون الحذف، والإضمار، والتقديم، والتأخير، والفصل، والوصل، وإذا كان كذلك فإذن فعله الله[٧] تعالى. ثم إنّ المكلفَ

---

(١) ب، ج: «فإذا».

(٢) ب، ج: «وكذا».

(٣) ب، ج: «فإن بعضهم قال: معناه».

(٤) قوله: «الرحمن الرحيم» لم يرد في ب، ج.

(٥) ج: «تذكرها».

(٦) كذا في ب، ج: «فلأن»، وفي أ: «قال».

(٧) قوله: «الله» لم يرد في ب، ج.

جزم بإجرائه على ظاهره ولم يجوِّز سائرَ الوجوه المحتملة كان التقصير من المكلف حيث جزم لا في موضع الجزم.

وإن[١] فسرّتم الكذب بالوجه الثاني فنقول: نسلّم أنه قبيح، ولكن[٢] يرتفع الأمانُ عن كلام الله تعالى؛ لأنه لا خبر ورد في كتب الله المنزلة[٣] إلا ويحتمل أن يُفرض فيه حذفٌ أو إضمار أو وجه آخر بحيث يصير ذلك صدقاً وإن كان ظاهره كذباً.

فالحاصلُ أنهم إن فسّروا الكذب بالتفسير الأول لمْ يمكنهم الحكمَ بقبحه، وإن فسّروه بالثاني لم يوجد في الدنيا شيء[٤] يمكن أن يحكم عليه[٥] بكونه كذباً، وعلى التقديرين لا يحصل غرضُهم.

لا يقال: هذه القيودُ التي فرضتموها لو كانت حاصلةً لوجب على الله تعالى أن يبينها[٦] وإلا لكان ذلك تلبيساً من الله تعالى، وإنه غير جائز.

وأيضا لو جوّزنا ذلك لم يكن في كلامه[٧] تعالى فائدةٌ وكان[٨] عبثاً، وإنه غيرُ جائز على الله تعالى.

لأنا نقول على الأول: ما تريد بكونه تلبيساً؟ إن عنيتَ به أنه تعالى فعل فعلاً لا يحتمل إلا التجهيلَ والتلبيسَ فهو باطل؛ لأنه تعالى لمّا قرر في عقول المكلفين

---

(١) ب، ج: «وأما إن».

(٢) ب، ج: «ولكنه».

(٣) ب، ج: «في كتاب الله تعالى المنزل».

(٤) ب، ج: «شيء في الدنيا».

(٥) قوله: «عليه» سقط من ب، ج.

(٦) «يبقيها» في أ، ورسمت في ب، ج: «سها»، وكتب قُبالته في هامش ج: «لعله: أن يبينها»، ورجحنا ما في ج لأن الذي يساعد عليه المعنى المراد بوضوح.

(٧) ب، ج: «كلام الله».

(٨) ب، ج: «فكان».

أنّ اللفظَ المطلقَ جاز أن يكون مقيّداً بقيدٍ غير مذكور معه ابتداءً، وأكّد ذلك بأنْ بيّن للمكلف وقوعَ ذلك في أكثر الآيات والأخبار، فلو أنّ المكلفَ قطع في الابتداء بما يقتضيه ظاهرُ اللفظ لكان إنما وقع في الجهل من قِبَل نفسه لا من قبل الله تعالى، وهذا كما نقول في إنزال المتشابهات وإيجاد الآلام، فإنها وإن كانت موهمةً[١] للجهل والقبح، إلا أنها لمّا لم تكن متعيّنةً لهذه الوجوه بل كان فيها احتمالٌ غيرُ قبيح، كان الجزمُ بحملها على الوجوه القبيحة تقصيراً من قِبَل المكلف لا من قبل الله تعالى، فثبت أنه لا يلزم مما قالوه التجهيل.

وأمّا الثاني فهو ركيكٌ لوجهين:

أمّا أولاً: فإنّه[٢] لا بدّ من بيان أنه لمّا لم يجز أن يكون غرضُ الله تعالى أن يقطعَ المكلفُ بظاهره وجب أن يكون عبثاً؛ فإنّا نقول: ما ذكرتموه صالحٌ لأنْ يكون غرضاً، أمّا لو[٣] قلتم: إنه لا غرض إلا هو، فعليكم إقامةُ الدلالة[٤] على ذلك، ولِمَ لا يجوز أن يكون ظنُّ المكلف بذلك غرضاً لله تعالى سواء كان ذلك الظن صواباً أو خطأً؟ وأيضاً ألستم ذكرتم في إنزال المتشابهات أغراضاً كثيرةً سوى القطعِ بمقتضى ظاهر اللفظ؟ وإذا اعترفتم بذلك سقط قولُكم: إنه لو لم يحصل هذا الغرضُ لزم أن يكون عبثاً.

وأمّا ثانياً: فلأنا وإن اختلفنا أنه هل يجب أن يكون البيانُ مقارناً للمبين؟ لكن المحصِّلين منكم اتفقوا على أنه ليس كلُّ من سمع العامّ المخصوص وجب على الله تعالى أن يسمعه المخصص؛ لأنّ إيجابَ ذلك مكابرةٌ في الحسّ؛ إذ رُبّ إنسانٍ يسمع العمومات المخصوصة ولم يسمع طولَ عمره أدلة تلك التخصيصات[٥]، وإذا كان

---

(١) في ج: «موتمة»، وكتب قبالته في الهامش: «لعله: موهمة».

(٢) كذا في ب، ج: «فإنه»، وفي أ: «أنه».

(٣) كذا في ب، ج: «لو»، وفي أ: «لِـمَ».

(٤) ب، ج: «الدليل».

(٥) ب، ج: «التخصصات».

كذلك فالمكلفُ إذا سمع[١] العامّ[٢] لا يمكنه إجراء ذلك على ظاهره إلا إذا علم أنه لم يوجد دليلٌ يخصصه، ولا طريق له إلى ذلك إلا بعدم الوجدان مع استفراغ الجهد في طلبه، وذلك لا يفيد العلمَ بعدمه كما بينّاه في أول الكتاب، فإذن لا يمكن القطعُ بظاهر شيء من هذه الألفاظ على هذا التقدير[٣].

الفصل الرابع: في المباحث المتعلقة بالصوت والحرف

والكلامُ فيه يقع في قسمين:

القسم الأول: في الصوت.

وفيه ثلاثةُ[٤] مباحث:

البحث الأول: أنّا[٥] قد بينّا في أول هذا[٦] الكتاب أنّ الصوت لكونه من أظهر المدرَكات لا يمكن تعريفه بشيء آخر، ومن الناس مَن قال: الصوتُ عبارةٌ عن اصطكاك الأجسام[٧] الصُّلبة، وهذا خطأ؛ لأنّ الاصطكاكَ مماسّةٌ قوية، والمماسةُ غير الصوت.

ونقل المتكلمون عن النظّام أنه ذهب إلى أنّ الصوتَ جسم، وهذا خطأ؛ لأن الأجسامَ متساويةٌ في الجسمية وباقية[٨] ومدركة لمساً وبصراً، والصوتُ ليس كذلك، فبطل كونه جسماً.

---

(١) ب، ج: «فالمكلف إذا سمع طول عمره أدلة تلك التخصيصات، وإذا كان كذلك فالمكلف إذا سمع».

(٢) ج: «العالم» تحريف.

(٣) ب، ج: «هذا التقدير أصلًا».

(٤) ب: «ثلاث».

(٥) ب، ج: «هو أنّا».

(٦) قوله: «هذا» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «الأجرام».

(٨) ب، ج: «وبائنة».

واعلم أنّ الأظهرَ أنّ النظّامَ إنما ذهب في هذه المسألة إلى قول الفلاسفة من أنّ الصوتَ لا يُدرَك إلا بوصول الهواء الحامل له إلى سطح الصِّماخ، فظن الناقلُ أنه ذهب إلى أن الصوت جسم.

وأكثر المتكلّمين زعموا أنّ إدراكَ الصوت لا يتوقف على ذلك، واحتجّوا عليه بأربعة أمور:

الأول: إذا سمعنا[١] الصوتَ عرفنا جهته، ولو أنّا إنما أدركناه[٢] حالَ وصوله إلى صماخنا لمَا أدركنا الجهة التي منها وصل إلينا، كما أنّا لمّا لم ندرك الملموس إلا حالَ وصوله إلينا لم ندرك باللمس أنّ الملموسَ من أيّ جانب جاء.

ولقائل أن يقول: هبْ أنك تدرك الصوتَ الحاصلَ في تلك الجهة، لكنك[٣] لا تدرك كونَه حاصلاً في تلك الجهة؛ لأنّ كونَه في تلك الجهة يستحيل أن يكون متعلقَ السمع، وإذا كان كذلك لم يلزم من إدراك الصوت قبل وصول حامله إلى الصِّماخ إدراكُ جهته.

الثاني: وهو[٤] أنّ الحروفَ الصلبة ـ مثل التاء والثاء والدال والطاء ـ هيئاتٌ تحدث في الآن الفاصل بين زمان حبس النَّفَس وزمان إطلاقه، وذلك مما يمتنع بقاؤه، وإذا كان بقاؤها ممتنعاً فلو لم ندركها إلا بعد وصول الهواء إلى الصِّماخ وجب أن لا ندركَ هذه الحروف أصلاً.

الثالث: أنّ حاملَ كلِّ واحد من هذه الحروف إمّا أن يكون كلُّ واحد من أجزاء الهواء أو مجموعه، والأول يقتضي أنّ الإنسانَ إذا تكلم أن يسمعَ السامعُ كلامه مراراً

---

(١) ب، ج: «أنا إذا سمعنا».

(٢) ب، ج: «أردكناه».

(٣) ب، ج: «ولكنك».

(٤) قوله: «وهو» سقط من ب، ج.

عدة عندما يصل إلى صماخه[١] أعداد كثيرة من تلك الأجزاء، والثاني يقتضي أن لا يسمع كلام الإنسان الواحد دفعةً واحدة إلا السامع الواحد؛ لأنّ ذلك الحاملَ لا يمكن أن يصل بكلّيّته دفعة واحدة إلا[٢] إلى سامع واحد.

الرابع: أن الإنسان قد يسمع كلامَ غيره وإن حال بينهما الجدار، فهناك قد حصل الإدراكُ من غير وصول ذلك الهواء إلى الصماخ.

لا يقال: إن ذلك الهواءَ يتأدّى إلى الصِّماخ في الفُرَج[٣] الحاصلة في مَسَامّ الجدار.

لأنا نقول: لاشك أنّ الهواء لا يحمل الحروف المخصوصة ما لم تتشكل[٤] بأشكال مخصوصة عند وصوله إلى مخارج الحروف، ثم إنّ الهواءَ لطيف، فكما[٥] يشكل بالشكل المخصوص بسبب ما عرض له من الحبس في مخارج الحروف[٦] فكذلك لا بدّ أن يتشكلَ[٧] بشكل آخر عند وصوله إلى الجدار، وحينئذٍ يزول الشكلُ الأول الذي بسببه حدث الحرف المخصوص، وإذا بطل ذلك الشكلُ بطل ذلك الحرف.

واحتجّ النظّام بخمسة أمور:

الأول: بأنا[٨] نرى أنّ صوت المؤذِّن على المنارة يميل من جانب إلى جانب عند هبوب الرياح، ومن اتخذ أنبوبةً طويلة، ووضع فمه على أحد طرفيْها، ووضع الطرف الآخر منها على ثُقْبة أذن إنسان آخر، وتكلم فيها بصوت عالٍ فإن أحداً من

---

(١) ب، ج: «صماخ».
(٢) قوله: «إلا» سقط من ج.
(٣) ب: «الفروج».
(٤) ب، ج: «تشكل».
(٥) ب، ج: «وكما».
(٦) كذا في ب، ج: «الحروف»، وفي أ: «الفروج».
(٧) ب، ج: «وأن يشكل».
(٨) ب، ج: «أنا».

أهل المجلس لا يسمع ذلك الكلام، مع أنّ الإنسانَ الذي وضع طرف الأنبوبة على أذنه يسمعه، وكذلك إذا رأينا من البعيد إنساناً يضرب الفأس على الخشب، فإنّا نرى الضربة قبل سماع الصوت، وذلك يدلّ على أنّا لا نسمع الصوت إلا بعد تأدّي الهواء، وكذلك الصوت الشديد مما يَفرُق سطح الصماخ[١]، بل قد يبلغ إلى يهدم[٢] الأبنية والأحجار مثل القماقم[٣] الصيّاحة والرُّعود القوية، وكلُّ ذلك يدلّ على أنّ الصوتَ لا يُسمع إلا بعد تأدّي الهواء الحامل له إلى سطح الصماخ.

والجواب: ما بيّنّا في أول الكتاب أن طريقة الدوران لا تفيد إلا ظن العلّيّة، وأنّ أكثرَ هذه الأمور يحتمل أن يكون من العاديّات وبالله التوفيق[٤].

البحث الثاني عن سبب الصوت: المشهورُ من الفلاسفة أنّ سببه قرعٌ أو قلع بعنف.

وقال بعضهم: إن ذلك سبب بعيد؛ لأنهما آنيان[٥] والصوتُ زماني، والآنّي لا يكون سبباً للزماني، بل السببُ القريبُ تموّج الهواء، وذلك مشعرٌ بأنّا لو قَدَّرنا العالمَ خالياً لم يحصل الصوتُ من القلع والقرع[٦] العنيفين، والذي أوهم ذلك أمران:

أحدهما: أن طنين الطَّسْت[٧] ينقطع عند تسكينه[٨] على طريقة واحدة، فلولا حاجةُ الصوت إلى الحركة التي تموج الهواء[٩] وإلا لم ينقطع طنينُه عند سكونه.

---

(١) ب، ج: «الأصماخ».

(٢) ب، ج: «إلى حيث يهدم».

(٣) ب، ج: «القمقمة».

(٤) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٥) كذا في ب، ج: «آنيان»، وفي أ: «آينيان».

(٦) ب، ج: «القرع والقلع».

(٧) ب: «طنين الصوت».

(٨) ب: «تسكنه».

(٩) قوله: «التي تموج الهواء» سقط من ب، ج.

وثانيهما: إنّا نرى الصوتَ يتمدّد بتمدد حركة الهواء الخارج من الحلق وسائر الأجسام المصوتة.

والجواب عنهما[١] ما بينّا أنّ الدوران لا يفيد إلا ظنّ العلّية.

واعلم أنّا كما لم نجد دلالةً قاطعة على أنّ المؤثرَ في وجود الصوت هو القرعُ أو القلع [٢] العنيفان أو التموّج، فلمْ نجد أيضاً دلالةً قاطعةً على صحة حدوث الصوت بدونهما، فمن المحتمل أن يكون أحدُ هذه الأمور مؤثراً فيه أو شرطاً له، فلا جرم أنا[٣] توقّفنا.

البحث[٤] **الثالث** عن بقائه: الأكثرون أحالوا بقاءه، قالوا: لأنا إذا قلنا: زيد، فلو بقيتْ هذه الحروف لوُجد كلُّ واحد منها مع صاحبه، فلم يكن الجملةُ بأن يسمع زيداً أَولى من أن يسمع على سائر تقاليبها الخمسة[٥]. وأيضاً فنحن نعلم بالضرورة أنّ الباءَ والتاء[٦] والدال والطاء[٧] مما لا يمكن استمرارها في زمان.

والجوابُ عن الأول: أنّ الكلامَ في البقاء غيرٌ وفي[٨] صحة البقاء غير، فلِمَ لا يجوز أن يقال: إنّ كلَّ واحد من الحروف يصحّ أن يبقى لو لم يحصل الحرفُ الأخير بعده ويستحيل عند حصول الحرف الآخر[٩]؟

---

(١) ب، ج: «عنها».

(٢) ب، ج: «والقلع».

(٣) قوله: «أنا» سقط من ب، ج.

(٤) ب: «المبحث».

(٥) أي: زدي، يزد، يدز، دزي، ديز.

(٦) ب، ج: «التاء والثاء».

(٧) ب: «والظاء».

(٨) ب: «غيره في».

(٩) ج: «الأخير».

وعن الثاني: لـمَ قلتم أنه[١] لمّا امتنع بقاءُ أمثال هذه الحروف وجب أن يمتنع بقاءُ كلِّ حرف؟ لأن هذه الحروف مختلفة، فلا يلزم من كون الشيء على حكم كونُ ما يخالفه عليه، والذي يؤكد ذلك أنّ عند التجربة نجد تعذّرَ تمديد الباء والتاء[٢] والدال والطاء، ولا نجد تعذرَ تمديد سائر الحروف.

ثم إن سلّمنا أنّ الحرفَ لا يبقى، لكن لـمَ قلتم: إن الصوتَ لا يبقى؟ فإنّا سنبيّن أنّ الحرفَ[٣] غيرُ الصوت، والمعتمد في امتناع بقاء الصوت هو الذي يعوّل عليه في امتناع بقاء الأعراض جملة، وهو أنّ العَرَضَ لو صح بقاؤه لاستحال عدمُه، والتالي باطل فالمقدَّمُ مثله.

بيان الشرطية: أنّ كلَّ ما يبقى لا يُعدم إلا بمؤثر، وهو إمّا أن يكون عدميّاً أو وجوديّاً، أمّا العدميُّ فهو يعدم لعدمٍ[٤] ما هو مفتقرٌ إليه، وهو إمّا أن يكون باقياً، فيكون الكلامُ في كيفية عدمه كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل، أو يكون غير باقٍ، والأولُ[٥] باطل؛ لأنّ الاتفاقَ حاصلٌ على أنّ حصولَ اللون في المحل غيرُ مشروط بقيام شيء من الأعراض التي لا تبقى بالمحل.

وأمّا الوجوديُّ فإمّا أن يكون قادراً أوموجباً، أمّا القادرُ فهو أن يقال: إنه يعدمه[٦] بعد بقائه، وهو[٧] محال؛ لأن ذلك القادرَ إن لم يصدر عنه أثرٌ فحينئذٍ يكون حالُه بعد الإعدام كحاله قبله، وكما أنه قبل الإعدام لم يكن معدماً فكذلك بعده،

---

(١) ب، ج: «بأنه».

(٢) ب، ج: «التاء والثاء».

(٣) ب، ج: «الحروف».

(٤) ب، ج: «فهو أن يعدم لعدم».

(٥) ب، ج: «وهو».

(٦) ب: «بعدمه» بالباء الموحدة.

(٧) ب، ج: «وذلك».

فيلزم أن لا يكون المعدمُ معدماً، هذا خُلف، وإن صدر عنه أثرٌ فهو ـ إن كان منافياً لذلك الباقي ـ كان عدمُ الباقي معللاً بطروء ذلك الأثر على المحل، وذلك خروجٌ عن هذا القسم؛ أو لا يكون منافياً له[١]، فحينئذٍ لا يلزم من وجوده عدمُ ذلك الباقي، وهذا معارضٌ بنفس العدم.

وأمّا الموجبُ فهو أن يقال: طرأ على محلّ العَرَضُ الباقي ضدّه، فعُدِمَ هو بسببه، وذلك باطلٌ لوجهين:

أمّا أولاً: فلأنّ طُرْآنَ الضدّ الحادث مشروطٌ بزوال الضدّ الباقي، فلو كان زوالُ الضدّ[٢] الباقي مستنداً إلى طروء الضدّ الحادث لزم الدور، وهو محال.

وأمّا ثانياً: فلأنّ المضادّةَ حاصلةٌ من الجانبين فليس بأن يُعدَمَ الباقي لطروء الطارئُ أَولى من أن يندفع الطارئ لوجود الباقي.

لا يقال: الباقي بالعدم أَولى لثلاثة أوجه:

ـ **أمّا أولاً:** فلأنّ[٣] الطارئَ لو اندفع لزم أن يصير[٤] معدوماً في أول حال وجوده، فيكون معدوماً وموجوداً[٥]، وهو محال، وأمّا الباقي فلو عدم لم يكن عدمُه حاصلاً حالَ وجوده، بل يكون عدمُه حاصلاً بعد وجوده، وذلك ليس بمحال.

ـ **وأمّا ثانياً:** فهو أنّ الحادثَ حالَ حدوثه متعلقُ السبب[٦]، والباقي ليس كذلك، والشيءُ مع تعلّق سببه به أقوى منه إذا لم يكن متعلقَ السبب.

---

(١) قوله: «له» سقط من ب، ج.

(٢) قوله: «الضدّ» سقط من ج.

(٣) ب، ج: «فهو أن».

(٤) ب، ج: «يكون».

(٥) ب، ج: «موجوداً معدوماً».

(٦) ب، ج: «بالسبب».

ـ **وأمّا ثالثاً**: فهو أنّ الفاعلَ إذا أراد إعدامَ بياضٍ خَلَقَ فيه سوادَيْن، والسوادان أقوى من البياض الواحد.

لأنا نقول: أمّا عن الأول فلسنا نقول: إنه يوجد في الحالة الأولى، ومع هذا[1] يعدم في تلك الحالة، بل نقول: وجب أن لا يوجد أصلاً بسبب وجودِ الضدّ الباقي، وذلك مما لا استحالةَ فيه.

وأمّا عن الثاني: فهو أنّا لا نسلّم أنّ الشيءَ حالَ بقائه مستغني[2] عن السبب، وأيضاً فعند المعتزلة الشيء حالَ حدوثه يستغني عن السبب.

وأمّا عن الثالث: فهو أنّ الجمعَ بين المثلين محال، فثبت أنّ القولَ ببقاء العَرَض يُفضي إلى هذه الأقسام الباطلة، فيكون القولُ به باطلاً.

والقائلون بجواز بقاء الأعراض احتجُّوا بوجهين:

أحدهما: أنّ جائزَ الوجود بعينه لا ينقلب مستحيلَ الوجود لعينه؛ إذ لو جاز ذلك لجاز أن ينقلب مستحيلُ الوجود لعينه جائزَ الوجود لعينه، وحينئذٍ يرتفع الأمانُ عن القضايا العقلية، والعَرَضُ كان صحيحَ الوجود في الحالة الأولى فوجب أن يصحَّ أيضاً وجودُه[3] في الحالة الثانية، ومتى صحَّ ذلك صحَّ بقاؤه، فالعرضُ يصحُّ عليه البقاء.

وثانيهما: أنّا كما نجد الجسمَ[4] مستمرَ الوجود في الحس، نجدُ اللونَ أيضاً، بل اللون أولى؛ لأنه لا نزاع في أنّا نحسّ باللون، وأكثرُ الناس منعوا من رؤية

---

(١) ب، ج: «ذلك».

(٢) ب، ج: «مستغنٍ».

(٣) ب، ج: «وجوده أيضاً».

(٤) ب، ج: «الاسم».

الجسم، فلو جاز القدح في أحدهما جاز القدح[١] في الآخر، وذلك يفضي إلى الشك في الضروريات[٢].

فهذا هو الكلامُ من الجانبين، وأنت خبيرٌ[٣] بمواقع البحث فيه[٤].

القسم الثاني: في المباحث المتعلّقة بالحروف[٥] والنظر في ماهيتها[٦] وأحكامها

أمّا ماهيةُ الحرف فقد حدّه ابن سينا أنه هيئةٌ عارضةٌ للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثلِه في الحدّة والثقل[٧] تمييزاً في المسموع.

وهذا التعريفُ باطلٌ طرداً وعكساً:

أمّا الطرد: فلأنّ طولَ الصوت وقصرَه وكونَه مجهوراً وخفيّاً وطيباً وغيرَ طيب هيئاتٌ عارضةٌ للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثِقَل تمييزاً في المسموع، مع أنه ليس شيءٌ منها بحرف.

ويمكن أن يجاب عن هذا بأن يقال: أمّا كونُ الصوت طيّباً وغيرَ طيبٍ فليس بمسموع؛ لأنّ الطيبَ إنما يحصل بتناسب أبعاض الصوت، والتناسبُ غير مسموع؛ لأنه حينما يُسمع[٨] أحدُ أجزاء الصوت والجزءُ الأخير[٩] غيرُ حاصل فلا يكون

(١) قوله: «القدح في أحدهما جاز القدح» سقط من ب.

(٢) ج: «في ضروريات».

(٣) ج: «خَبيرٍ».

(٤) ج: «عنه»، ب: «منه».

(٥) قوله: «بالحروف» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «ماهياتها».

(٧) ب: «والنقل».

(٨) ب، ج: «سمع».

(٩) ب، ج: «الآخر».

مسموعاً، وكذا القولُ في الجزء الآخر، وإذا لم يكن التناسبُ مسموعاً[١] لم يكن كونُه طيباً وغيرَ طيب مسموعاً، بل ذلك أمرٌ يحصل للنَّفْس عند اعتبار ما[٢] تناسب ما بقي في التخيّل من تلك الأصوات، وإذا لم يكن ذلك مسموعاً لم يدخل في الحدّ.

وأمّا طولُ الصوت وقصرُه فالأمرُ فيه أيضاً كذلك؛ لأنّ المسموعَ أبداً هو الصوتُ الحاصلُ في ذلك الوقت، فأما[٣] أنه كان حاصلًا قبل ذلك فهو غيرُ مسموع.

أمّا[٤] الجهارةُ والخِفايةُ فلا نسلّم كونهما مغايرتين[٥] للثقل[٦] والحدّة.

وأمّا العكس: فهو أنّ الحروفَ الصامتةَ البسيطة ـ كالتاء والثاء والدال الطاء ـ ليست هيئاتٍ عارضةً للصوت؛ لأنها لو كانت عارضةً للصوت لمَا وُجدت إلا مع وجود الصوت، لكن هذه الحروفُ لا توجد مع الصوت؛ لأنها إنما توجد في الآن الذي هو آخرُ زمانِ حَبْس النَّفَس وأولُ زمان إطلاقه، والصوتُ لا يوجد إلا في زمان إرسال النفس، فإذن هذه الحروفُ موجودةٌ قبل وجود الصوت، فلا يمكن أن يقال: إنها هيئاتٌ عارضة للصوت.

واعلم أنّ الحروفَ على قسمين: مصوّتة وصامت[٧]: فالمصوّتة: هي الحروفُ التي تسمى في العربية حروف المدّ واللين، ولا يمكن الابتداء بها، والصامتةُ ما عداها، وهي التي يمكن الابتداءُ بها.

---

(١) زاد في ب: «وكذا القول في الجزء الآخر».

(٢) ب، ج: «اعتبارها».

(٣) ب، ج: «وأما».

(٤) ب، ج: «وأما».

(٥) ب، ج: «مغايرين».

(٦) ب: «للنقل».

(٧) ب، ج: «صامتة».

فأمّا[١] المصوتةُ فلا شك أنها من الهيئات العارضة للصوت التي يتميز بها الصوتُ عن صوتٍ آخر يساويه في الحدة والثقل.

وأمّا الحروفُ الصامتةُ فهي على قسمين: منها ما لا يمكن تمديده، ومنها ما يمكن تمديده، فالأولُ مثل التاءِ والثاء[٢] وغيرهما، وهي لا توجد إلا في الآن الذي هو آخرُ زمان الحبس وأولُ زمان الإطلاق، وهذه الحروفُ بالنسبة إلى الصوت كالنقطة بالنسبة إلى الخط، والآنِ بالنسبة إلى الزمان، وهي ليست من جنس الأصوات ولا من الهيئات العارضة للأصوات إلا على الوجه الذي يقال: الآنُ عارضٌ للزمان، مع ما فيه من الأبحاث الدقيقة.

وإطلاقُ اسم الحرف على هذه الحروف أَولى من إطلاقه على غيرها؛ لأنّ الحرفَ هو الطرف، وهذه الحروفُ بالحقيقة أطراف.

والثاني ـ وهو ما يمكن تمديده ـ على قسمين: منها ما الظنّ الغالب أنها أيضاً حروفٌ آنيّة في الحقيقة وإن كانت زمانيةً في الحسّ، ومنها ما الظنُّ الغالبُ فيها أنها زمانيةٌ في الحسّ والحقيقة.

أمّا الأول: فمثل الحاء والخاء وما يشبههما؛ وذلك لأنّ الحروفَ الآنيةَ منها ما لا يتكون إلا بعد حبس قويّ للنَّفَس ثم إرسالٍ قويّ، ومثل هذا الحبس والإطلاق لا يقع[٣] إلا في أزمنة يتميز بعضها من البعض في الحس ـ كالباء والتاء ـ ومنها ما لا يحتاج إلى ذلك، بل يكفي[٤] في تكونه حبسٌ وإرسالٌ كيف اتفقا، ومثلُ هذا الحبس والإرسال مما يمكن[٥] وقوعُه في أزمنة صغيرة بحيث لا يقع الشعورُ بامتياز بعضها

(١) ب، ج: «وأما».

(٢) «التاء والثاء» مهملتا الحروف في ب.

(٣) ب، ج: «والإطلاق مما لا يقع».

(٤) كذا في ب، ج: «يكفي»، وفي أ: «يكتفى».

(٥) ب، ج: «مما لا يمكن».

عن البعض[١] لغاية صغرها، مثل الحاء والخاء وأمثالها، فإنه يغلب على الظن أنّ الحاءَ إنما يتمدد[٢] في الحسّ لا لأنه في نفسه متمدّد، ولكن لأنه يتوالى منه أعدادٌ كثيرةٌ في أزمنة متقاربة جدّاً، فلأجل ذلك يُظن به أنه من الحروف الزمانية، وإن كان على التحقيق من الحروف الآنيّة.

وأمّا الثاني فمثلُ السين والشين، فإنّ الظنَّ الغالب أنه هيئةٌ عارضة للصوت مستمرة باستمرارها، ولكن ذلك يقتضي قيامَ العرض بالعرض.

فهذا حاصلُ الكلام في هذه الحروف وكأنه لا حاجةَ بماهيته[٣] إلى التعريف لا ينافي[٤] أول الكتاب أنّ الأمورَ المحسوسة لا حاجةَ بها إلى التعريف.

وأمّا النظر في أحكامها إمّا في مفرداتها أو في مركباتها: أمّا في مفرداتها فإمّا في الصوامت أو المصوتات، أمّا في الصوامت فمن وجوهٍ خمسة:

الأول: الحروفُ المستعملةُ في اللغة[٥] العربية مشهورة، وهنا حروفٌ أُخرُ في لغات أُخر، وربما وجدت حروفٌ في بعض اللغات تعسَّر على غير من وُلد على تلك اللغة أن يتكلمَ بها، وإذا كان كذلك فحصرُ الحروف في عدد معين بدلالةٍ قاطعة مما لا سبيل إليه، فلعل في المقدور حروفاً[٦] أُخر سوى الحروف المستعملة في لغات أهل زماننا.

وأمّا أنها هل هي متناهيةٌ أو غيرُ متناهية فالبحثُ عنه كالبحث على[٧] أنواع اللون متناهيةً أو غيرَ متناهية، والأَولى التوقف.

---

(١) ب، ج: «بعض».

(٢) ب، ج: «يتميز».

(٣) ج: «بماهيئة» تحريف.

(٤) ب، ج: «لما بيّنا في».

(٥) كذا في ب، ج: «اللغة»، وفي أ: «لغة».

(٦) ج: «حرفاً آخر»، وفي أ، ب: «حروفاً آخر»! ولعله: أُخر، ولذا ضبطناها بهذه الصورة.

(٧) ب، ج: «عن».

الثاني: أنّ الحروفَ الصامتة إمّا أن تكون متماثلةً أو مختلفة، والمختلفةُ إمّا أن يكون اختلافُها بالعَرَض أو بالذات:

أمّا بالعرض فذلك أن يختلف الحروفُ المتماثلةُ في أحد أمورٍ ثلاثة:

ـ **الأول**: أن يكون أحدُها ساكناً والآخر متحركاً.

ـ **والثاني**: أن يكون لكل واحد منهما[١] حركةٌ مخالفةٌ لحركة الأخرى.

ـ **والثالث**: أن يخالفَ كلُّ واحد منهما[٢] صاحبه[٣] في الجهارة والخفوت، وإن كان من الناس مَن جَعَل ذلك اختلافاً بالذات، وجَعَل ذلك اختلافاً نوعيّاً، وجَعَل اختلاف الحرفين ـ مثل الباء والتاء ـ اختلافاً جنسيّاً.

وأمّا اختلافها[٤] بالذات فكما بين الحروف الصامتة والمتصوتة.

ثم إنّا نعلم بالضرورة أنه لا يتأتى منّا[٥] أن لا ننطق بحرفين[٦] من هذه الحروف دفعةً واحدة من مخرجٍ واحد، ولكن بينهم اختلافٌ في أنّ ذلك لامتناع اجتماعهما لذاتيهما[٧]، أو لأجل فواتِ شرط، أو حضورِ مانع، والأَولى التوقف.

الثالث: أنّا لا نعني بقولنا في الحرف: إنه متحركٌ أو ساكن[٨]: أنه حلت[٩]

---

(١) ب، ج: «منها».

(٢) كذا في ب، ج: «منهما»، وفي أ: «منها».

(٣) كذا في ب، ج: «صاحبه»، وفي أ: «صاحبيه».

(٤) ب: «اختلافهما».

(٥) ب، ج: «هنا».

(٦) ب، ج: «ننطق بحرف».

(٧) كذا في ب، ج: «لذاتيهما»، وفي أ: «لذاتهما».

(٨) ب، ج: «ساكن أو متحرك».

(٩) ج: «حدوث»، ب: «حدث».

الحركةُ أو السكون فيه؛ لأنهما[١] من صفات الأجسام فيستحيل حلولهُما[٢] في الهيئات العارضة للصوت أو لطَرفه، بل المعنيُّ به أنه يوجد عقيب الحرف الصامت حرفٌ مصوت مخصوص.

الرابع: أنّ الصامتَ إنما يظهر ظهوراً خالياً عن الثبوت[٣] عند الإسكان، أمّا عند الحركة فإنه يمتزج به ما يجيء بعده. دليلُه: التجربة.

لا يقال: وإنه[٤] يمتزج به عند الإسكان شيء مما جاء قبله؛ لأنّ الحسَ يشهد بأنّ الحرفَ الذي يجيء بعده يسلب عنه شيئاً من جرسه[٥] بخلاف ما قبله.

الخامس: أنّ الابتداءَ بالصامت الساكن محالٌ بالاستقراء، ومنهم من جوّزه؛ لأنّ حركةَ الحرف[٦] عبارةٌ[٧] عن مجيء المصوت بعده، وتوقيف الشيء على ما يجيء بعده أو على ما يكون عارضاً له محال، فإذن التكلمُ بالحرف الصامت الخالي عن الحركة ممكن.

وأمّا في المصوتة فالبحث عنها من خمسة أوجه:

ـ**الأول**: أنّ أوسعَ المصوتات الألفُ ثم الياء ثم الواو؛ لأنّ ذلك مقدرٌ[٨] بمقدار انفتاح[٩] الفم.

---

(١) ب: «لأنها».

(٢) ب: «حلولها».

(٣) ج: «الثيوب» تحريف.

(٤) ج: «لا يقال ذاته».

(٥) ب، ج: «حرسه».

(٦) ب، ج: «الحروف».

(٧) قوله: «عبارة» سقط من ج.

(٨) ب، ج: «معتبر».

(٩) ب: «احتياج».

ـ **الثاني**: أن المصوتاتِ نهايةُ امتدادها إلى الهمزة. دليله: الاستقراء، والأشبهُ في لِـمِّيَّتِهِ أنّ الصوتَ لا يتولد من الانبساط الحاصل باستدخال النسيم، بل[1] من الانقباض الحاصل من إخراج الهواء الدخاني، ولذلك الانقباض حدٌّ معين؛ لأنّ كلَّ ما في الرئة من الهواء لا يمكنه[2] خروجُه وإلا لخرج الروحُ معه، فإذا انتهى إخراجُ الهواء إلى حيث لا يمكن الازديادُ عليه وقفت[3] الطبيعةُ وانقبض النَّفَس، وهناك مخرجُ الهمزة فلا جرم أنه يتولّد الهمز.

ـ **الثالث**: الحركاتُ[4] أبعاضُ المصوتات لثلاثةِ أوجه[5]:

فالأول: هذه المصوتاتُ قابلةٌ للزيادة والنقصان، وكل ما كان كذلك فله طرفان، ولا طرف في النقصان إلا هذه الحركات بالاستقراء.

الثاني: لو لم تكن الحركاتُ أبعاضاً للمصوتات لما حصلت المصوتاتُ بتمدد هذه الحركات، والثاني[6] باطلٌ فالمقدَّمُ[7] مثلُه.

بيان الشرطية: أنّ الحركةَ إذا كانت مخالفةً لهذه المصوتات فإذا ذكرت الحركة لم يمكنك أن تذكرَ ذلك الحرفَ إلا باستئناف حرفٍ صامت تجعله تبعاً له، وليس الأمرُ كذلك، وأمّا استثناءُ نقيضِ التالي فيدل الحسُّ عليه.

الثالث: لو لم تكن الحركاتُ أبعاضاً للمصوتات لما جاز الاكتفاءُ بها عن المصوتات، بيانْ الشرطية أنها إذا كانت مخالفةً لم يسد مسدها فلم يصح الاقتصار

---

(١) ب: «بدل»!

(٢) ب، ج: «يمكن».

(٣) ب، ج: «وقعت».

(٤) ب، ج: «الثالث أن الحركات».

(٥) ب، ج: «لوجهين».

(٦) ب، ج: «والتالي».

(٧) ب، ج: «والمقدم».

عليها، وأما استثناءُ نقض التالي فيدل عليه استقراءُ كلام العرب في القرآن والأخبار والشعر والنثر وذلك اكثرُ من أن يحيطَ به الاحصاء[١].

ـ **الرابع**: الصامتُ سابقٌ على الحركة بالزمان لوجهين:

فالأول[٢]: الصامتُ البسيطُ حقيقةً وحِسّاً محدثٌ[٣] في الآن الفاصل بين زمانَي الحبس والإطلاق، والمصوتُ يحدث في زمان الإرسال، وما حدث في الآن الذي هو أول زمان كان سابقاً على ما يحدث في ذلك الزمان.

الثاني: لو كانت الحركةُ سابقةً لكان التكلمُ[٤] بالحركة غنيّاً عن التكلم بالحرف؛ لأنّ السابقَ غنيٌّ عن المسبوق، ولكن[٥] التكلمُ بالمصوت محالٌ ابتداءً، فهو سابق[٦].

واحتج ابن جنِّيْ عليه بوجهين آخرين:

فالأول[٧]: الحركةُ حالّةٌ في الحرف، والحالُّ متأخر عن المحل، وهذا خطأ؛ أمّا الصغرى: فلأنّ الصامتَ البسيط آنيّ، والحركةُ زمانيةٌ حاصلةٌ بعد تقضي هذا الصامت، فكيف يوجد فيه؟! وأمّا الكبرى: فلأنّ تقدمَ المحل على الحالّ تقدمٌ عقلي لا زماني، والمطلوبُ هنا تقدمٌ زماني.

الثاني: لو كانت الحركةُ سابقةً على الحرف لما صح الإدغام، لكن التالي باطل فالمقدَّمُ مثلُه.

---

(١) من قوله: «الثالث: لو لم تكن» إلى قوله سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «الأول».

(٣) كذا في ب، ج: «وحساً يحدث»، أخذنا الأولى «وحساً» بدل ما في أ: «وحياً».

(٤) ب، ج: «المتكلم».

(٥) ب، ج: «لكن».

(٦) ب، ج: «فهو غير سابق».

(٧) ب: «الأول».

بيانُ الشرطية: أنّ الإدغامَ إنما يصح بحرفين أولهما ساكنٌ والثاني متحرك، فلو كانت حركةُ[١] الحرف[٢] الثاني سابقةً لكانت تلك الحركةُ متخللةً بينه وبين الحرف الأول، فلا يقعُ الحرفان في آنٍ واحد، فلا يكونُ الإدغامُ حاصلاً، وأمّا أنّ الإدغامَ حاصلٌ فبالحسّ.

ولقائلٍ أن يقول: لا نسلّم أنه لو لم يقع الحرفان في آنٍ واحد لم يحصل الإدغام؛ لأنّ حصولَ الحرفين المتماثلين في المخرج الواحد دفعةً واحدةً جمعٌ بين المثلين، وهو محال، فلا يجوز أن يتوقفَ عليه الإدغامُ الذي ليس بمحال.

ـ **الخامس**: أثقلُ الحركاتِ الضمة؛ لأنها لا تتم إلا بعمل العضلتين الصُّلبتين الواصلتين إلى طرفي[٣] الشَّفَة، ثم الكسرةُ التي تكفي فيها العضلة الواحدة، ثم الفتحة التي يكفي[٤] فيها عمل ضعيف للعضلة، وقد يختلف ذلك بحسب اختلاف الأمزجة والأهوية.

وأمّا في مركباتها فالنظرُ إمّا في كمية المركّب وإمّا في كيفيته:

أمّا الكميةُ فقد[٥] قيل: أعدلُ المركباتِ الثلاثياتُ لوجهين:

فالأول[٦]: أنّ الكلامَ إنما يتم بالحركة، وهي إنما تتم بأمورٍ ثلاثة: المبدأ والوسط والنهاية، وهذه الأشياءُ حاصلةٌ بالفعل في الثلاثيات، والثنائياتُ ناقصة، وما فوق الثلاثيات زائدة.

---

(١) ب: «الحركة».

(٢) قوله: «الحرف» سقط من ب.

(٣) ب، ج: «طرف».

(٤) ب: «تكفي».

(٥) ج: «الكمية ينعقد»!

(٦) ج: «فأول».

والثاني[١]: الحرفُ المبتدأُ به لا يكون إلا متحركاً، والموقوفُ عليه لا يكون إلا ساكناً، وبينهما منافرةٌ فلا[٢] بدّ من متوسط، فإذن الاعتدالُ إنما يتم بهذه الثلاثة.

لا يقال: فذلك المتوسطُ إمّا أن يكون متحركاً أو ساكناً، والإشكالُ عائد.

لأنا نقول: الحركةُ الابتدائية أثقلُ من الحركة المتوسطة، فإذن الملائمةُ بين الحركة المتوسطة وبين السكون أكثرُ منها بين الحركة الابتدائية والسكون.

وأيضاً فإذا حصل النطقُ بحرفين متحركين حصل الملال عن الحركة فيستلد السكون فوق ما يستلد عند النطق بالحركة الواحدة.

وأمّا الكيفيةُ فاعلم أنّ النظرَ إمّا أن يكون في تركّب الحروف، أو الحركات[٣]، أو السكنات، أو تركب الحروف مع الحركات، أو[٤] مع السكنات، أو تركّب الحركات مع السكنات، أمّا[٥] تركُّبُ الحروف فإنها قد تكون متلائمةً ومتنافرة[٦]، فالمتنافرةُ بالعربية:

وقبر حَرْبٍ بمكان[٧] قَفْرٍ   وليس قُربَ قبرِ حربٍ[٨] قبرُ

وبالفارسية:

خواجه[٩] توجه تجارت كنى

(١) ب، ج: «الثاني».

(٢) ب، ج: «لا».

(٣) ج: «والحركات».

(٤) قوله: «مع الحركات، أو» سقط من ج.

(٥) ب: «مع السكنات أو ما».

(٦) في ج: «متنافرة» دون واو.

(٧)ج: «في مكان».

(٨) «حرب» مكرر مرتين في ب.

(٩) ج: «حواجة».

والمشهورُ في سبب التنافر أنّ الحروفَ إذا كانت متقاربةً جدّاً في المخرج كانت كالزمنة[١] فلا يتميز البعضُ عن البعض، فان[٢] كانت متباعدة جدّاً في المخرج انقطع البعض عن البعض، وهذا ركيك؛ لأن ذلك إنما يتم لو فعلنا بنَفَس واحد أكثر من حرف واحد، وليس الأمر كذلك، بل السببُ الصحيح فيه: أمّا في الحروف المتماثلة فلأنّ كثرةَ الأفعال تضعف القوة الجسمانية، وأمّا في الحروف المختلفة[٣] فهي إمّا أن تكون قويةً أو ضعيفة، وعلى التقديرين فإمّا أن تكون متقاربةَ المخرج أو متباعدةَ المخرج.

وبينا[٤] أقسامٌ أربعة:

الأول: الصلبةُ المتقاربةُ المخرج، وهي أشدُّ الأقسام الأربعة تنافراً؛ لأنّ الحروفَ إذا تقاربت[٥] مخارجها كان الفاعلُ لحبس[٦] الهواءِ الفاعلِ لها عضلةً واحدة، فإذا[٧] كانت الكلمةُ[٨] مركبةً من أمثال هذه الحروف لم يمكن[٩] التكلمُ بها إلا بأن يتواردَ على[١٠] العضلةَ الواحدة أفعالٌ كثيرةٌ شاقة، وذلك سبب لضعفها وكلالها، فلا جرم أنه يعسر التكلم بأمثال هذه الكلمات.

---

(١) ج: «كالدمية»، ب: «كالدسية».

(٢) ب، ج: «وإذا».

(٣) ج: «المخلتفة» تحريف.

(٤) ب، ج: «فهاهنا».

(٥) ب، ج: «قاربت».

(٦) ب، ج: «بحبس».

(٧) ب، ج: «وإذا».

(٨) ب، ج: «الكلم».

(٩) ب، ج: «يكن».

(١٠) ب، ج: «يتوارد بها على».

لا يقال: فكان ينبغي أن يكون التكلمُ بالحرف الواحد مراراً كثيرة[١] في المشقة مثلَ التكلم بهذه الكلمات المتنافرة.

لأنا نقول: الفرقُ بين الأمرين: أنّ[٢] التكلمَ بالحرف الواحد مراراً كثيرةً وإن كان سبباً لضعف آلة الكلام إلا أنه سببٌ لحصول الملكة في التكلم بذلك الحرف؛ ولأنّ[٣] مزاولةَ الحرف[٤] الواحد مراراً كثيرةً سببٌ لحصول المَلَكات، فالتكلمُ بالحرف الواحد مراراً كثيرةً وإن اقتضى التعسيرَ[٥] من ذلك الوجه إلا أنه اقتضى التيسيرَ من هذا الوجه.

فأمّا التكلم[٦] بالحروف المختلفة المتقاربة المخرج فقد اجتمع فيه السببان: أحدُهما: ضعفُ الآلة. والثاني: عدمُ حصول الملكة، فلأجل ذلك حصل هنا من التعسّر ما لم يحصل هناك.

القسم الثاني وهو المقابلُ للأول[٧]: الوجوهُ[٨] المتباعدة، وذلك يقتضي سهولةَ النطق بها من الوجهين إلا فيما يرجع إلى عدم حصول الملكة.

القسم الثالث: السهلةُ[٩] المتقاربة.

---

(١) ب: «بالحرف الواحد وإنه كثيرة» كذا.

(٢) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «لأن».

(٤) ب، ج: «الفعل».

(٥) ب، ج: «التعسر».

(٦) ب، ج: «المتكلم».

(٧) ب: «الأول».

(٨) ج: «الأوجه»، ب: «الوجه».

(٩) ج: «السهولة».

والقسم[١] **الرابع**: الصلبةُ المتباعدة، ويشبه أن يكون هذا أصعبَ من الأول.

واعلم أن هذا الذي اعتبرناه من التلاؤم[٢] والتنافر إنما[٣] هو بحسب النظر إلى آحاد الحروف من حيث هي هي، وقد يتغير عما قلناه بحسب اختلاف الأمزجة والأهوية.

وأمّا تركُّب الحركات فكلما كانت أثقلَ كان تركُّبها أثقل، وكلما كانت أخفَّ كان تركُّبها أخف، وكل ما اختلط فالاعتبارُ بالغالب.

وأمّا تركُّبُ السكنات فالأشهر أنه غيرُ جائز؛ لأنه لو صح ذلك لزم الابتداء بالساكن، وهو متعذر، فالمؤدّي إليه مثله.

واحتج المجوزون فقالوا: الحروفُ الممتدة مع المدغمة[٤] يجتمع فيها ساكنان.

والجواب: أنّ الأمرَ وإن كان كما قلتموه، لكن الأولُ مصوتٌ والثاني صامت، وذلك لا نزاع فيه؛ لأنّ الخطَ مبتدئ من نقطة فلا[٥] محالةَ ينتهي إليها، إنما الممتنعُ توالي الصامتين الساكنين.

فإن قيل: إنما نقف[٦] على ما سكن عينُه من[٧] الثلاثي، وبهذا[٨] الاعتبار يجتمع الصامتان الساكنان.

---

(١) في ج: «القسم» دون واو.

(٢) ب، ج: «التلازم».

(٣) ب، ج: «فإنما».

(٤) ب، ج: «المدغم».

(٥) ب، ج: «ولا».

(٦) ب: «يقف».

(٧) ب، ج: «عن».

(٨) في ج: «بهذا» دون واو.

قلنا: إن الصامتَ الأخير[1] يشوبه حركةٌ مختلسة.

ثم إذا قلنا: إنّ اجتماعَ الساكنين جائزٌ فلا شك أنّ اجتماعَ الساكنين مع الحروف الممتدة أقربُ منها[2] مع غيرها.

وأمّا تركُّبُ الحرف[3] مع الحركة فإنه بالنسبة إلى الكل على السواء، وكذلك تركُّبُ الحرف مع السكون.

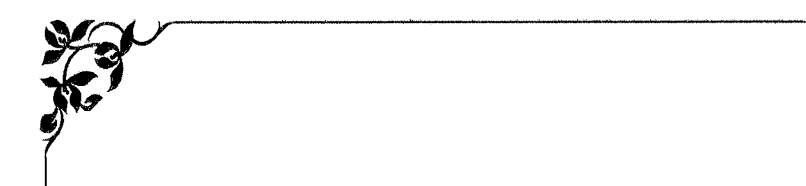
وأمّا تركُّبُ الحركة بالنسبة إلى السكون فلا شكَ أنّ الحركةَ إذا كانت أخفَّ كانت أقربَ إلى السكون، فهذا ما نقوله في هذه المباحث.

* * *

(١) ب، ج: «الآخر».

(٢) قوله: «منها» سقط من ج.

(٣) ب، ج: «الحروف».




الأصل العاشر

في باقي الصفات






الأصل العاشر
في باقي الصفات

والكلامُ فيه يقع في أقسام ثلاثة:

القسم الأول: في السمع والبصر

والكلامُ فيه يقع في المقدمات والمقاصد:

أمّا المقدماتُ ففيها خمسةُ فصول:

الفصل الأول: في ماهية الإدراك

اعلم أنّ كونَ المدرِك منّا[١] مُدرِكاً أمرٌ[٢] لا شبهة فيه إذا كان الإنسانُ يجد ذلك من نفسه باضطرار، وأمّا امتيازُه عن كونه حيّاً وقادراً ومريداً[٣] وآمراً وناهياً فمعلومٌ أيضاً بالضرورة، إنما[٤] المحتاج إلى الدلالة تمييزهُ عن العلم، والمعتمدُ فيه أن نقول: لو لم يكن الإدراكُ مغايراً للعلم لمَا افترق الحالُ بين حالنا عند كوننا رائين للشيء وبين[٥] حالنا عند كوننا عالمين به بعد غيبته عنا، ولمّا افترق الحالُ بين أن يكون الألمُ في

(١) ب: «هنا».

(٢) ب، ج: «لأمر».

(٣) ب، ج: «قادراً مريداً».

(٤) ب، ج: «وإنما».

(٥) في ب: «بين» دون واو.

أبعاضنا وبين أن يكون في غيرنا مع أنّا نعلمه[١]؛لأنا في الحالين قد علمناه ونحن نافرو النفس عنه، لكن التفرقةُ معلومةٌ بالضرورة، فوجب كون الإدراك مغايراً للعلم.

فإن قيل: لـمَ لا يجوز أن تكونَ التفرقةُ عائدةً إلى أنّا عند فتح العين نعرف من تفاصيل المدرَك ما لا نعرفه إن[٢] غاب عنا؟

ثم إن سلّمنا أنه لا بدّ من أمر زائدٍ لكن لـمَ لا يجوز أن يكون ذلك الزائدُ عبارةً عن تأثر الحاسة؟ فإنّ الحواسَّ لاختلافها يقبل بعضُها التأثيرَ من المسموع لقرع الهواء له، وبعضُها يقبل التأثيرَ من المشموم، والأمرُ فيه ظاهر؛لأنا عند الصوت الشديد نحسّ بالصدمة داخل الآذان إحساساً شديداً، ونحس بتأثير[٣] المطعوم في الفم لا سيّما عند الحموضة الشديدة والحَرَافة[٤] القوية، وكذلك القولُ في المشموم والملموس.

وأمّا تأثيرُ المرئي في العين فإنه وإن كان خفيّاً لكنه قد يظهر في بعض الحالات، وذلك عندما يقوى شُعاع المرئي أو يشتدّ بياضه.

لا يقال: لا يجوز أن يكون المرجعُ بهذه التفرقة إلى هذا التأثير؛ لأنّ هذه التفرقةَ معلومةٌ بالضرورة، وهذا[٥] التأثيَر أمرٌ[٦] خفيّ، والأمرُ الجلي لا يجوز أن يكون هو بعينه الأمرَ الخفي.

لأنّا نقول: هذا أيضاً واردٌ عليكم؛ لأنّ إثباتَ أمرٍ زائد على العلم أمرٌ خفي.

---

(١) ب، ج: «نعلم».

(٢) ب، ج: «إذا».

(٣) ب، ج: «بأثر».

(٤) الحرافة: حدّة في الطعم تحرق اللسان والفم.

(٥) من قوله: «التأثير؛ لأن هذه» إلى هنا سقط من ب.

(٦) كذا في ب، ج: «أمر»، وفي أ: «أمّ».

الجواب(١) قوله: التفاوتُ يرجع إلى أنه عند فتح العين عُرِف من تفاصيل المدرك ما لم نعرفه قبل ذلك.

قلنا: هذا باطل؛ لأنا قد نشاهد الشيءَ(٢) الصغيرَ مشاهدةً بيّنةً ونعرف تفصيله، فإذا أطبقنا أعينَنا عرفنا بعد ذلك ما عرفناه حالَ النظر لقرب ما بين الزمانين، ولو خفي علينا شيءٌ من أحواله لكان ذلك يسيراً غيرَ مشعور به في الحالين.

قوله: لِمَ لا يجوز أن يكون التفاوتُ عائداً إلى تأثير(٣) الحاسة؟

قلنا: هذا باطلٌ لوجوهٍ ثلاثة:

أمّا أولاً: فلأنّ القولَ بالانطباع قد مرّ إبطالُه في باب العلم.

وأمّا ثانياً: لأني(٤) أعلم بالضرورة أنّ إبصاريَ للمرئي حالةٌ إضافية حصلتْ لي بالنسبة إلى المرئي، وأعلم بالضرورة التفرقةَ بين هذه الحالة الإضافية وبين الحالة الإضافية المسماة بالعلم، فإن نازعتم في ذلك كان ذلك نزاعاً في الضروريات، وإن ساعدتم عليه وسميتم تلك الحالةَ الإضافيةَ الحاصلةَ بالنسبة إلى المرئي تأثراً كان ذلك نزاعاً في اللفظ، وهذا الوجه هو الذي عليه التعويل في أنّ إدراكَ الشمّ والذوق واللمس أمورٌ زائدة على التأثير(٥).

وأما ثالثاً: فلأني أبصر المرئي حيث هو، ولو لم يكن هنا إلا التأثرُ لما كنت أبصرُه حيث هو.

---

(١) ب، ج: «والجواب».

(٢) ب، ج: «بالشيء».

(٣) ب: «تأثر».

(٤) ب، ج: «فإني».

(٥) ب، ج: «التأثير».

وقد تمسكوا بأمورٍ أخر[١]:

منها[٢]: أن الواحد مّنا قد يكره رؤيةَ شخص وسماعَ كلامه، ولا يكره العلمَ به وبكلامه، فالرؤيةُ والسماعُ غيرُ العلم بالمرئي والمسموع.

ومنها[٣]: أنّ أحدَنا قد يعلم ما لا يدركه، وقد يدرك ما لا يعلمه، وذلك يقتضي التغاير.

أمّا أنّا نعلم ما لا ندركه: فكالعلوم بالأمور الغائبة، بل المعدومات[٤].

وأمّا أنّا ندرك ما لا نعلم: فهو كإدراك النائم قَرْص البرغوث[٥]، ولا يعلمه[٦]، ولا يمكن المنعُ من إدراكه؛ لأنه يتنغّص عليه نومه، وقد ندرك[٧] صوتَ الناس بحضرته، وربما كان سبباً لانتباهه مع أنه لا يعلمه[٨].

ولقائل أن يقول: إني لا أقول: الإدراكُ نفسُ العلم، بل هو عندي نوعٌ من أنواع العلم، ومعلومٌ أنه لا يجب أن يكون حكمُ النوع مساوياً لحكم الجنس من كل الوجوه.

ويمكن أن يجابَ عنه بأنكم لمّا سلّمتم أنّ هذا النوعَ مخالفٌ لسائر الأنواع كان النزاعُ في تسميته علماً نزاعاً في العبارة[٩].

(١) ب، ج: «بأمرين آخرين».
(٢) ب، ج: «فالأول».
(٣) ب، ج: «والثاني».
(٤) ب، ج: «المعلومات».
(٥) ب، ج: «البراغيث».
(٦) ب، ج: «يعلم».
(٧) ب، ج: «يدرك».
(٨) ب، ج: «يعلمها».
(٩) ب، ج: «عبارة».

الفصل الثاني: في كيفية حصول هذه المدركية

زعمت المعتزلةُ أنه مهما كانت الحاسّةُ سليمةً والمرئيُّ حاضراً، ولا يكون على القرب القريب ولا على البعد البعيد[١]، ولا يكون صغيراً جداً ولا لطيفاً، ولا يكون بين المرئي والرائي حجب كثيفة[٢]، وكان المرئي مقابلًا للرائي أو في حكم المقابل، فعند اجتماع هذه الشروط[٣] يجب حصولُ الإدراك. وعندنا أنّ ذلك غيُر واجب، وهو مذهبُ أبي الهذيل من المعتزلة.

لنا مسلكان:

المسلكُ[٤] الأول: أنّا نرى الجسمَ الكبير من البعيد صغيراً، فلا يخلو: إمّا أن نكون رائين لجميع أجزاء ذلك الشيء أو لا نكون[٥] رائين لشيء من أجزائه، أو نكون رائين لبعض أجزائه دون البعض، والأولُ[٦] يقتضي أن نرى ذلك الشيءَ على كبره، والثاني يقتضي أن لا نراه أصلاً، والثالث يقتضي أن نرى بعض أجزائه دون البعض.

ومن المعلوم بالضرورة أنّ الشرائطَ المذكورةَ كما أنها حاصلةٌ بالنسبة إلى الأجزاء المرئية فهي حاصلةٌ بالنسبة إلى الأجزاء[٧] التي هي غيُر مرئية.

ولمّا كان المرئيُّ من الأشياء المستجمعة لهذه الشرائط بعضَ الأجزاء دون البعض علمْنا أنّ حصولَ الرؤية عند استجماع الشرائط غيرُ واجب، وهو المطلوب.

فإن قيل: لمَ لا يجوز أن يقال: إنّ الجزءَ الذي هو وسطُ المرئيِّ أقربُ إلى الرائي

---

(١) ب، ج: «القريب».

(٢) ب، ج: «حجاب كثيف».

(٣) ب، ج: «الشرائط».

(٤) قوله: «المسلك» سقط من ب، ج.

(٥) من قوله: «رائين لجميع أجزاء» إلى هنا سقط من ب.

(٦) في ب: «الأول» دون واو.

(٧) كذا في ب، ج: «الأجزاء»، وفي أ: «الآخر».

من الجزء الآخر الذي هو طرفه، فلا جرم صار الوسطُ وما يقرب منه مرئيّاً، وصار الطرفُ وما يقرب منه غيرَ مرئي؟

بيانه: أنه إذا كان المسامتُ للناظر هو الجزءَ المتوسط من المرئي فالخطُ المتوهم الذي يصل[١] بين الناظر وبين ذلك الجزء مع[٢] الخط[٣] الذي بينه وبين طرف المرئي يكونان خطَّين محيطين بزاوية قائمة، والخطُ الذي يصل بين الناظر وبين طرف المرئي يكون وتراً لها، وقد ثبت في الهندسة أن وتر الزاوية القائمة التي في المثلث أطول من كل واحد من الخطين المحيطين بها، فيلزم من ذلك أنّ الخطَ الذي يصل بين الناظر وبين طرف المرئي أطولُ من الذي يصل بين الناظر وبين[٤] وسط المرئي، وإذا كان وسطُ المرئي[٥] أقربَ إلى الرائي من طرفه فحينئذٍ بطل قولُكم: إنّ جميعَ الأجزاء متساويةٌ في القرب والبعد.

ثم إن سلّمنا تساويَ الأجزاء كلِّها في تلك الشرائط، ولكنْ[٦] هنا أسبابٌ ثلاثةٌ تقتضي كلُّ واحد منها أن يرى الكبير من البعد[٧] صغيراً:

الأول ـ وهو الذي عوّل عليه جمهورُ الفلاسفة من أصحاب الانطباع ـ: وهو[٨] أنّ الرؤيةَ لا تحصل إلا لأجل انطباع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية، وأنه يرتسم فيما بين الناظر وبين المرئي مخروطٌ متوهّم، زاويتُه يلي[٩] الناظر، وقاعدتُه

(١) ب، ج: «فصل».

(٢) ب، ج: «من».

(٣) قوله: «الخط» سقط من ب.

(٤) من قوله: «طرف المرئي أطول» إلى هنا سقط من ب.

(٥) ج: «وإذا كان وسطاً لمرئي».

(٦) ب، ج: «لكن».

(٧) ب، ج: «البعيد».

(٨) ب، ج: «هو».

(٩) ب، ج: «على».

تلي[١] المرئي، وكلما كان المرئيُّ أبعدَ كانت تلك الزاويةُ أدقَّ وأصغرَ، ومتى كانت أصغرَ كانت الصورةُ المنطبعة فيها أصغر، فلأجل ذلك يجب أن يُرى الكبيرُ من البعيد[٢] صغير[٣].

الثاني-وهو الذي عوّل عليه جمهورُ[٤] أصحاب الشعاع-: أن قالوا: إنّا إن اعتبرنا اتصالَ الشعاع بالمرئي فإذا طالت المسافةُ بين الرائي والمرئي فإنه يتفرق الشعاع، وإن لم نعتبر ذلك بل اكتفينا باتصاله بالضياء المتصل بالمرئي، فإنما[٥] لا نرى البعيد لكثرة الأبخرة التي تشوب الضياء فتخرجه عن الإضاءة حتى يجريَ مجرى الغبار.

الثالث: وهو الذي[٦] ذكره أبو الحسين فقال: أمّا البُعد المفرطُ فإنه يتلاشى معه الصورة وتضمحلّ؛ لأن[٧] مع طول المدى يضعف التأثيرُ إلى أن ينقطع، كما أن مَن رمى حجراً في ماء فإنه يتحرك الماء ثم لا يزال يضعف إلى أن يبطل، ولا يجب أن يتحرك جميع الماء، وكلما قوي التحريكُ والاعتماد بَعُدَ مدى التحريك وطال زمانه، وكلما ضَعُفَ فإنه يقرب المدى، وكذلك كلما[٨] عَظُمَ الجسم أو قوي اللون قويَ تأثيُره في الضياء وامتدّ، ومتى صَغُرَ أو قلّ فإنه[٩] يضعف[١٠] تأثيره وقرب مداه.

هذا جملة ما قيل في هذا الموضع.

---

(١) ب، ج: «وقائمته على».
(٢) ج: «البعد».
(٣) ب، ج: «صغيراً».
(٤) قوله: «جمهور» سقط من ب، ج.
(٥) ب، ج: «فإنا».
(٦) ب، ج: «ما».
(٧) ب، ج: «لأنه».
(٨) ب، ج: «إذا».
(٩) قوله: «فإنه» سقط من ب، ج.
(١٠) ب، ج: «ضعف».

والجواب: **أمّا الأول**: فباطل؛ لأنّ البعدَ الواصلَ بين الناظر وبين وسط المرئي إذا كان مئةَ ذراع ـ مثلاً ـ والذي بين وسطه وبين طرفه[1] إذا كان ذراعاً واحداً ـ مثلًا ـ فالمئةُ والذراع الذي هو مجموع الضلعين أطول ـ لا محالة ـ من الخط الذي يصل بين الناظر وبين طرف المرئي؛ لأنّ مجموعَ الضلعين من كل مثلث أطولُ لا محالة[2] من الضلع الواحد لا محالة، فكان يجب لو وقع المرئيُّ على بعد مئة وذراع[3] أن لا يرى شيئاً منه، فلمّا لم يكن كذلك بطل ما ذكروه[4].

أمّا الوجوه الثلاثة التي حكيناها عن الناس في سبب رؤية الكبير من البعيد صغيراً فهي غيرُ متوجّهةٍ على البرهان الذي لخّصناه، ومع ذلك فلنبيّنْ ضعفَها:

أمّا الذي قاله أصحابُ الانطباع من تصغير الزاوية: فهو ضعيفٌ جدّاً لوجهين:

أمّا أولاً: فلأنّ القولَ بالانطباع محال.

وأمّا ثانياً: فلأنّا نقول: إمّا أن لا يمكنَ انطباعُ الصورة العظيمة في المحل الصغير أو يمكن، فإن لم يمكن فالقولُ بأنّ الإبصارَ لأجل الانطباع باطل؛لأنا نرى نصفَ كرة العالم، وهو أعظمُ من نقطة ناظرنا، وإن أمكن فحينئذٍ لا يلزم من تصغير الزاوية ـ التي هي محل الانطباع ـ تصغيرُ الصورة المنطبعة، فبطل ما قالوه على كل حال.

وأمّا الذي قاله أصحابُ الشعاع فهو باطلٌ لوجهين:

أمّا أولاً: فلأنّ القولَ بالشعاع باطلٌ على ما سيأتي إن شاء الله تعالى[5].

وأمّا ثانياً: فلأنّ الأجزاءَ البخارية إن كانت متصلة، وهي مانعةٌ من الإبصار،

---

(١) ب، ج: «طرفيه».

(٢) قوله: «لا محالة» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «ذراع».

(٤) ب، ج: «قالوه».

(٥) قوله: «إن شاء الله تعالى» لم يرد في ب، ج.

فوجب[١] أن لا يُرى المرئي أصلًا، وإن كانت غيرَ متصلة وجب أن يرى الكبيرُ كبيراً، ولكن بحيث يفوتنا بعضُ الأجزاء التي تحبسنا[٢] عن إبصارنا تلك الأبخرة.

وبالجملة فيجب أن نراه[٣] كما نرى الشيءَ الكبير إذا نظرنا إليه من وراء منخل[٤]، وأمّا إن كانت غيرَ مانعة من الإبصار فحينئذٍ يسقط كلامُهم بالكليّة.

لا يقال: الأجزاءُ المرئيةُ وغيرُ المرئية[٥] إذا كانت صغيرةً جداً اشتبه البعضُ بالبعض في الإدراك فرؤي[٦] شيئاً صغيراً[٧].

لأنّا نقول: هذا الاشتباهُ حاصلٌ في وسطه كما هو حاصلٌ في طرفه، فإن كان ذلك الاشتباهُ يقتضي أن لا ندركَه وجب أن لا ندركَ منه شيئاً أصلاً، وإن كان لا يقتضي ذلك وجب أن ندركَه كما هو.

وأمّا الذي ذكره أبو الحسين فهو ضعيفٌ جداً[٨]؛ لأنه بنى هذه العلةَ على القول بالانطباع، مع أنه لم يَتصور مذهبَ الانطباع كما ينبغي، فإنه ظنّ أنّ صورةَ المرئي تحدث في الهواء وتسري[٩] فيه حدوثاً أو انتقالًا[١٠] إلى أن يصلَ إلى الهواء المتصل بنقطة الناظر، ثم تحدثُ تلك الصورةُ في العين.

---

(١) ب، ج: «وجب».

(٢) ب، ج: «تحجبنا».

(٣) ب، ج: «نراها».

(٤) ب، ج: «منجل».

(٥) قوله: «وغير المرئية» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «فنرى».

(٧) بين قوله: «شيئاً صغيراً» وقوله: «حاصل في وسطه» كلام غير واضح في حاشية المخطوط أ (ورقة ١٥٥).

(٨) ب، ج: «في غاية الركاكة».

(٩) ج: «وتستوي»، وفي ب: «تستوي» دون واو.

(١٠) ب، ج: «وانتقالا».

وإنما أوقعه في هذا الوهم ما قرع سَمْعَه من قول الفلاسفة أنّ شبحَ المرئي يتأدّى في الهواء إلى العين، وذلك الوهمُ خطأ، فإنّ أبا علي ابنَ سينا ذكر في مباحثاته ردّاً على مَن فهم من قول الفلاسفة في تأدّي الأشباح إلى العيون تكيّفَ الهواء بها أو مرورها فيه، أنّ تأدّيَ صورةِ المرئي في الهواء إلى العين كلامٌ مجازي، بل الجليديةُ إذا صارت مقابلةً للمرئي استعدّت لأنْ تحدث فيها صورةٌ مثلَ صورة المرئي، فتحدث[1] فيها تلك الصورةُ دفعةً من غير أن يتكيف الهواءُ بها أصلاً، كما أنّ الفلاسفةَ إذا قالوا: وجودُ الممكنات فائضٌ من الباري تعالى، فإنهم لا يريدون به أنّ الوجودَ شيءٌ ينصَبُّ على الممكنات من الباري تعالى[2]، فإن ذلك محال، بل معناه: أنّ وجودَها مستفادٌ من الباري.

ثم الذي يدل على أنّ الهواءَ لا يتكيف بصور المبصرات أنه لو كان كذلك رأينا[3] الهواء متكيفاً بها، فلمّا لم نرَه علمْنا أنّ الهواءَ غيرُ متكيّف[4] بها[5]، وإذا عرفت ذلك فقولُ أبي الحسين أنّ المسافة إذا طالت ضعف المرئي من التأثير، وتشبيهُه ذلك بالحجر الملقى في الماء، إنما يصح لو كان المرئيُّ مؤثراً[6] في الهواء، ولما فسدَ ذلك فسدَ كلامُه.

أو نقول: ما الذي تعني بقولك: المرئيُّ إذا بَعُدَ ضَعُفَ[7] تأثيرُه؟ إن أردتَ أنّ المرئيَّ لا بد وأن يؤثرَ في الهواء الذي بينه وبين الرائي فإذا طالت المسافةُ لم يَقْوَ[8]

---

(١) ب، ج: «فيحدث».

(٢) ب، ج: «من الباري تعالى على الممكنات».

(٣) ب، ج: «لرأينا».

(٤) من قوله: «بصور المبصرات» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٥) قوله: «بها» زيادة من ب، ج.

(٦) ب: «هو أثراً».

(٧) ب، ج: «بعد ضعف تأثيره فيه».

(٨) ب: «يقوم»!

المرئيُّ على أن يؤثرَ في كل الهواء: كان[١] مُطالباً بالدلالة على ذلك التأثير الذي يدّعيه في الهواء، ثم بأنه لمّا بَعُد وجب أن ينقطعَ التأثير، ولا يكفيه التشبيهُ بالحجر الملقى في الماء؛ لأنّ قياسَ إحدى الصورتين على الأخرى لا يفيد الظن ما لم يُذكر الجامعُ فضلاً عن اليقين، ثم يصير معارضاً بما ذكرناه من الدلالة على عدم حصول هذه الصورة في الهواء.

وإن أردتَ به أنّ المسافةَ إذا بَعُدت لم يَقْوَ المرئيُّ على أن يؤثرَ في نقطة الناظر: فهذا إشارةٌ إلى أنّ البعيدَ لا يُرى، وليس ذلك هو المطلوب، وإنما[٢] المطلوبُ علَّتُه وسببه، وأيضاً فهذه العلةُ بعد إصلاحها مبنيةٌ على القول بالانطباع، وإنه باطلٌ وبالله التوفيق[٣].

المسلك الثاني: لو وجب حصولُ المدركية عند حصول هذه الشرائط لوجب رؤيةُ الجزء[٤] الفرد وذرّات الهباآت، لكن التالي[٥] ظاهرُ الفساد فالمقدَّمُ[٦] مثلُه.

بيانُ الشرطية: أنّا إذا نظرنا إلى جسم كبير فلا بدّ وأن نكون قد رأينا جزءاً صغيراً؛ إذ لو لم نَـرَ جزءاً صغيراً، وذلك الكبيرُ عبارةٌ عن مجموع تلك الأجزاء الصغيرة، وجب أن لا نرى ذلك الكبير أيضاً.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إمّا أن يتوقفَ إبصارُنا لكل واحد من تلك الأجزاء على إبصارنا للجزء الآخر، أو لا يتوقفَ إبصارُ شيءٍ منها على إبصار الآخر، أو فيه ما

---

(١) في الكلام التفات.

(٢) ب، ج: «إنما».

(٣) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «الجوهر».

(٥) كذا في ب، ج: «التالي»، وفي أ: «الثاني».

(٦) ب: «فالقدم» تحريف.

يتوقفُ إبصاره على إبصار الآخر، وفيه ما ليس كذلك، والأول يقتضي الدور، والثاني والثالث يقتضيان أنّا إذا أبصرنا الجسمَ الكبير[١] فقد أبصرنا جزءاً صغيراً لا يتجزأ بحيث لا يتوقف إبصارُه على إبصار غيره، وإذا ثبت ذلك فلو وجب إبصارُ ما يصح إبصارُه عند حصول تلك الشرائط لوجب أنّ يُبصَرَ الجزء الذي لا يتجزأ عند انفراده أبداً، فلمّا لم يكن كذلك علمْنا أنّ ذلك غيرُ واجب.

فإن قيل: قولُكم: إذا أبصرنا الجسمَ الكبيرَ فلا بدّ وأن نبصرَ ما فيه من الأجزاء التي لا تتجزأ، إنما يصح لو ثبت أنّ الجسمَ مركّبٌ من تلك[٢] الأجزاء التي لا تتجزأ، وذلك ممنوع.

وإن سلّمنا ذلك فلِمَ لا يجوز أن يقال: إنه يتوقف إبصارُ كلّ واحدٍ من تلك الأجزاء على إبصار الآخر؟

قوله: يلزم منه الدور.

قلنا: هذا باطلٌ بالمضافين، فإنّ كلَّ واحدٍ منهما لا يوجد إلا مع[٣] وجود الآخر، والعلمُ بكل واحدٍ منهما لا يحصل إلا مع العلم بالآخر.

وإن[٤] سلّمنا أنّ الدورَ محال، ولكن لا دور هنا[٥]؛ لأنّ ذاتَ كلِّ واحدٍ منهما علةٌ[٦] لذاتِ الآخر حتى يلزمَ الدور، بل لكون الآخر بحيث يصح رؤيته.

وإن سلّمنا كونَه دوراً لكن متى يكون باطلاً؟ إذا كان وجوبُ لزوم كلِّ

(١) قوله: «الكبير» سقط من ب، ج.

(٢) قوله: «تلك» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «عند».

(٤) كذا في ب، ج: «وإن»، وفي أ: «فإنْ».

(٥) ب: «منا»!

(٦) ب، ج: «كل واحد منهما ليس علة».

واحدٍ منهما للآخر لذاته، أو[١] لكونهما[٢] معلولَيْ علةٍ واحدة؟ م ع.

بيانه: أنّ عندنا الحسيةَ علّةُ المدركية[٣]، وهي لا توجب مدركيةَ أحد الجزءين إلا إذا أوجبت مدركيةَ الجزء الآخر، فلا جرم استحال انفكاكُ إدراك أحد الجزئين عن إدراك الجزء الآخر.

والجوابُ قولُه: دليلُكم مبنيٌّ على إثبات الجزء.

قلنا: لا نسلّم.

بيانُه: أنا[٤] إذا نظرنا إلى الدقيق أو الجزء المدقوق[٥] المسحوق المصول[٦] مراراً كثيرة فإنّا نبصره ونراه، ولا شك أن ذلك[٧] الذي نراه ليس إلا عبارةً عن مجموع تلك الذرّات[٨] الصغيرة جداً، فإذن قد أبصرنا كلَّ واحد من تلك الذرّات[٩] عند اجتماعها فيجب صحةُ[١٠] إبصارِ كلِّ واحدٍ منها عند الانفراد، وحينئذٍ نسوق الدلالةَ المذكورةَ في تلك الذرات[١١] التي يفوت الحسُّ مجموعَ الألْف منها ولا يضرنا[١٢] بعد ذلك أنّ كلَّ واحد من تلك الذرات[١٣] هل يقبل القسمةَ الغيرَ المتناهيةَ أم لا؟

---

(١) ج: «و».

(٢) ب: «لكونها».

(٣) ب، ج: «للمدركية».

(٤) قوله: «أنا» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «أو إلى الجزء الدقيق».

(٦) ب، ج: «المعول».

(٧) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.

(٨) ب: «الذوات».

(٩) ب: «الذوات».

(١٠) قوله: «صحة» سقط من ب، ج.

(١١) ب: «الذوات».

(١٢) ب: «منها ولأبصرنا».

(١٣) ب: «الذوات».

وإن سلّمنا أنّ هذه الحجّةَ موقوفةٌ على إثبات الجزء، لكن[١] أكثرُ المتكلّمين اتفقوا على إثباته، والدليلُ قام عليه.

قولُه: يجوز توقّفُ كلٍّ واحدٍ منهما على الآخر كما في المضافين وفي العِلْمَين المتعلقين بهما.

قلنا: أمّا إبطالُ الدور وتخريجُ هذه الأسئلة فقد مرَّ غيرَ مرة، وأيضاً فلا حاجةَ بنا في هذا المقام إلى إبطال ذلك؛ لأنّ إبصارَ الجزء الواحد في العادة لا يكفي فيه إبصارُ الجزء الآخر، فإنّا على ما نحن عليه الآن لا يمكننا[٢] أن نبصَر المجموعَ من الجزئين اللذين لا يتجزأان، أو مجموعَ الذرّتين من الهباآت[٣]، بل لا بد من اجتماع أجزاء كثيرة، وإذا كانت الأجزاءُ كثيرةً[٤] فليس بأن يُشترطَ في رؤيتنا للجزء الواحد رؤيتُنا لعددٍ مخصوص من الأجزاء بأَولى من رؤيتنا لما هو أكثر منه أو أقل، فإمّا أن يتوقفَ إبصارُنا للجزء الواحد على إبصارنا لجميع الأجزاء، وهو باطل قطعاً، أو لا يتوقف على إبصار شيء منها، وهو المطلوب.

قولُه: صحةُ كون كل واحد منها مرئيّاً معللٌ بوجود الآخر، فلا يلزم الدور.

قلنا: هذا باطلٌ لوجهين:

أمّا أولاً: لأنّ[٥] الجوهرين مِثْلان، وحكمُ المثلين التساوي في جملة[٦] الأحكام اللازمة، فلو اقتضى أحدُ الجوهرين للآخر صحةَ كونه مرئيّاً لاقتضى هو

(١) ب، ج: «ولكن».
(٢) ج: «لا يمكنا».
(٣) ب: «الهيئات».
(٤) ب، ج: «الكثيرة».
(٥) ب، ج: «فلأن».
(٦) ب، ج: «جميع».

لذاته ذلك لكونهما مثلين، وحينئذٍ يلزم استغناء كلٍّ واحد منهما في صحة كونه مرئياً عن الآخر.

وأمّا ثانياً: فلِمَا ذكرنا أنّ صحةَ كونه مرئياً في العادة لا يحصل بمجموع جزئين، بل لا بدّ من أكثر من ذلك، وليس بعضُ الأعداد أَولى من البعض.

قوله: الحسيّةُ علةُ إبصارِ هذه الأجزاء، فلا جرم استحال حصولُ إبصار بعضِها دون البعض.

قلنا: هذا باطلٌ لوجهين:

أمّا أولاً: فلأنّ إبصارَنا للجزء الواحد لا يكفي فيه أن نُبصرَ[1] معه جزءاً واحداً فقط، بل لا بدّ وأن نبصر معه أجزاءً كثيرة[2]، فلو كان ذلك واجباً عقلًا لم يكن اعتبارُ بعض الأعداد أَولى من اعتبار ما فوقه، ويعود الوجه المذكور.

وأمّا ثانياً: فلأنّ هذه الحسيَّة إن كان اقتضاؤها لإبصارِ كلِّ واحدٍ من الجزئين متوقفاً على اقتضائها[3] لإبصار[4] الجزء[5] الآخر لزم الدور، وإن لم يتوقف بل هي تقتضي[6] إبصارَ المرئي الحاضر، فإذا حضر الجزءُ الواحد وجب أن يجب حصولُ إبصاره، ويعود الإلزام.

وأمّا المخالفون فلهم في هذه المسألة مقامان: تارةً يدَّعون الضرورة، وتارةً يدَّعون الاستدلال؛ أمّا الأول: فتارةً يدّعون أن ذلك العلمَ الضروريَّ حاصلٌ للعقلاء

---

(١) ب: «يبصر».

(٢) من قوله: «فقط، بل لابد» إلى هنا سقط من ب.

(٣) من قوله: «لإبصار كلٍّ واحد» إلى هنا سقط من ب.

(٤) ب: «بالإبصار».

(٥) كذا في ب، ج: «الجزء»، وفي أ: «للجزء».

(٦) ب: «يقتضي».

بعد الاختبار، ولا حاجةَ فيه إلى[١] ضرب الأمثال، وتارةً يثبتون[٢] بالاستدلال أنّ ذلك معلومٌ بالضرورة.

أمّا المقامُ الأولُ فهو الذي ارتضاه أبو الحسين لنفسه فقال: إنّ كلَّ عاقل اختبر الأمورَ وتكررَ إدراكُه للمدركات فإنه لا يشكّ أنه إذا باشر ببطن كفه أو ببطن[٣] عينيه أو بخده[٤] وهو صحيحٌ لا مانعَ فيه حديداً محمّا[٥] كالجمر في استحالة كونه غيرَ مُدرِكٍ للحديد[٦] وغيرَ مُدركٍ للحرارة، وإنه محالٌ أن يُلقىَ الحيُّ السليمُ في تنّور فيه نارٌ وهو لا يشاهد التنور[٧] ولا النار، ولا يدرك حرارتها، ويُفصل أعضاؤه ولا يحسّ بالآلام في جسمه.

ومحالٌ أن يكون أهلُ بغداد على كثرتهم وصحة حواسّهم يُخبَرون[٨] أخباراً متواترة بإقبال جيش عظيم نحوهم وهم لا يسمعون تلك الأخبار، ثم يحضر الجيش ويقتتلون، وتضرب فيهم البوقات الكثيرة والدبادب[٩]، ويرتفع الرَّهْج[١٠]، وتشتدّ الأصوات، ولا يشاهد أحدٌ منهم ذلك ولا يسمعه.

وإنه محال أن يرفعَ أهلُ الأرض أبصارَهم إلي[١١] السماء فلا يشاهدون الشمس.

---

(١) ب، ج: «فيه إلا إلى».

(٢) ب، ج: «يبينون».

(٣) ب، ج: «بباطن».

(٤) ب، ج: «بجسده».

(٥) ب، ج: «محمياً».

(٦) ب، ج: «للحديدة».

(٧) ج: «يشاهد هذا التنور».

(٨) ج: «ويخبرون».

(٩) كذا في ب، ج: «والدبادب»، وفي أ: «الديادن». ودُبادِب: الرجل الضَّخم الكثير الصياح والصَّخَب (ج: دَبادِب).

(١٠) ب، ج: «الرمح»، والرَّهْج: الفتنة والشَّغَبُ، وما أثير من الغبار.

(١١) ب، ج: «نحو».

ومحالٌ أن يكون في السماء ألفُ شمس كلٌّ واحدة كهذه الشمس أو أعظم ولا يشاهدونها[١].

ومحالٌ أن يكون للإنسان الواحد ألفُ رأسٍ كلٌّ واحد منها مثل الرأس الذي نراه ثم لا نشاهد منها إلا الرأس الواحد.

ومحالٌ أن يكون الذي أخبرنا بالإثبات إنما أخبرنا بالنفي مع أنّا ما سمعنا حرف النفي، والعلم بوجوب هذه الأمور كعلم العقلاء بأنه يستحيل أن يرى الضرير وهو بالصين بقّة الأندلس[٢] في الليلة الظلماء تحت البحر، ولا يرى البصير في ضياء النهار قُرصَ الشمس.

ثم إنه بعد ذلك أَورد على نفسه جملةً من الأمور العادية مثل الاحتراق عَقيب ملاقاة النار، وحصولِ الشِّبَع والرِّيّ عَقِيبَ الأكل والشرب التامّ للناس[٣] الصحيح المزاج، وحصولِ النبت عند وقوع البذر في الأرض الحرة مع السقي والشمس وسائر الشرائط، وانغلاق[٤] الولد عند[٥] حصول النطفة في الرحم مع سلامتها.

ثم إنه في الجواب التزم القولَ بوجوب حصول الاحتراق عقيبَ[٦] ملاقاة النار، وحصولِ الزرع عند الشرائط، ولم يلتزم ذلك في الولد، وذكر[٧] في الفرق أنه ليس العلمُ بوجوب حصول ذلك في الظهور مثلَ العلم بما ذكرناه، وربما أجاب عنها أيضاً بأن قال: هذه الأسئلةُ جاريةٌ مجرى[٨] شُبَه السوفسطائية في كونها غيرَ قادحةٍ في

---

(١) ب، ج: «فلا يشاهدون».
(٢) ب، ج: «بالأندلس».
(٣) ب، ج: «للإنسان».
(٤) ب، ج: «وانعلاق».
(٥) ب، ج: «عقيب».
(٦) ب، ج: «عند».
(٧) ب، ج: «وزعم».
(٨) ب، ج: «جارية أيضاً مجرى».

العلم الضروري الحاصل لنا، فإنه لو قيل للعاقل: لعل هذا الجبل صغيرٌ وإن شاهدته عظيماً كما تشاهد العنبة[١] في الماء كالإجّاصة، ولعل دجْلةَ كالسراب لعل هذا المتحركَ ساكنٌ كالشط الساكن الذي يتخيل لراكب السفينة أنه متحركٌ ولعل ما يرونه معوجاً هو مستقيم كالمردي الكائن في الماء فإنه يرى معوجاً[٢]ـ الشك[٣]ـ لمَا دخلنا[٤] الشك[٥] فيما ليس فيه كذلك، إذا سمع[٦] العاقل هذه الأسئلة لم يشكّ بسببها فيما ذكرنا من وجوب إدراك المرئي عند حصول تلك الشرائط.

وأمّا **المقام الثاني** فحاصلُ كلام أبي الحسين ـ بعد حذف التطويلات الكثيرة ـ أنّ العقلاءَ إذا أعملوا حواسَّهم السليمةَ فلو[٧] يروا جبلًا بحضرتهم علموا بالضرورة[٨] أنه غير حاضر، وهذا العلم يسندونه إلى أنهم لم يروه بعد إعمال الحواس السليمة، ولا يصحّ هذا الإسنادُ وإلا[٩] إذا ثبت[١٠] أنه لو كان حاضراً لوجبت[١١] رؤيته، وما يتوقف عليه العلمُ الضروريُّ وجب أن يكون معلوماً بالضرورة، فإذن العلمُ بأنه لو كان المرئيُّ حاضراً لوجبت[١٢] رؤيتُه عند استجماع الشرائط علمٌ ضروري، وهو المطلوب. فلنبيّن هذه المقدمات:

---

(١) ب، ج: «العنب».
(٢) من قوله: «لعل هذا المتحرك ساكن» إلى هنا سقط من ب، ج.
(٣) ب، ج: «شك»، ولعلها زائدة في النسخ جميعاً.
(٤) ب، ج: «إلى غير ذلك لما دخلنا».
(٥) ب، ج: «شك».
(٦) ب، ج: «كذلك، وكذلك إذا سمع».
(٧) ب، ج: «فلم».
(٨) قوله: «بالضرورة» سقط من ب، ج.
(٩) ب، ج: «إلا».
(١٠) ب، ج: «أثبت».
(١١) ب، ج: «لوجب».
(١٢) ب، ج: «لوجب».

أمّا المقدمةُ[١] **الأولى**[٢] فضرورية.

وأمّا الثانية: فالدليلُ عليها أنّ العقلاءَ يفزعون إلى إعمال حواسهم في العلم بأن ليس بحضرتهم فيل، ويعللون معرفتهم بأنه ليس بحضرتهم فيل بأنهم لم يروه فيقولون: إنما علمنا أنه ليس عندنا فيللأنا لم نَرَه مع سلامة حواسّنا وعدم الموانع أصلاً.

وأمّا الثالثة: فلثلاثة أوجه: **الأول**: أنّ الضريرَ لمّا جَوَّز حضورَ المرئي مع أنه لا يراه، والبصيرَ لمّا جوَّز حضورَ الطعوم والروائح وحضور الملائكة والجن مع أنه لا يراهم لا جرم[٣] لا يمكنه أن يجعل عدمَ الرؤيةِ طريقاً إلى نفيها. **الثاني**: أنّ عدمَ الرؤية أمرٌ عدمي فلا يجوز أن يكون مقتضياً حصول العلم بعدم الفيل؛ لأنّ العدمَ لا يؤثر في الثابت. **الثالث**[٤]: أنه إذا جاز أن يحصل عدمُ الرؤية مع أنّ عدمَ المرئي لا يكون حاصلاً استحال الاستدلال بعدم الرؤية على عدم المرئي، فعلمْنا أنّ هذا الاستدلال لا يتم إلا مع العلم بأنه لو كان المرئيُّ[٥] حاضراً لوجبت[٦] رؤيتُه.

وأمّا الرابعة: فلأنّ العلمَ بأنّ المرئيَّ لو حضر لوجبت رؤيتُه لو لم يكن ضروريّاً لجاز تطرّقُ الشبهة إليه، وبتقدير ذلك فإمّا أن يبقى العلمُ الضروريُّ المتفرعُ عليه أو لا يبقى، فإن بقيَ قدح ذلك في كونه فرعاً له، وإن لم يَبْقَ قدح ذلك في كونه ضروريّاً، ولمّا بطل كونُه غيرَ ضروريٍ ثبت أنه ضروري، فثبت أنّ العلمَ بأنّ المرئيَّ متى كان حاضراً وكانت الشرائطُ حاصلة، وكانت الحاسةُ سليمةً فإنه يجب الرؤية علمٌ ضروري.

---

(١) قوله: «المقدمة» سقط من ب، ج.

(٢) ج: «لأولى».

(٣) قوله: «لا جرم» سقط من ب، ج.

(٤) قوله: «الثالث» سقط من ب.

(٥) ب، ج: «بأن المرئي لو كان».

(٦) ب، ج: «لوجب».

لا يقال: هذه الدلالةُ باطلةٌ بالأمور العادية بأنّا نعلم قطعاً أن ماء جَيْحُونَ لم ينقلب دماً، وأنه لم يحدث في السماء حالما غَمَّضتُ العينَ ألفُ شمسٍ كلٌّ واحدةٍ منها أعظمُ من هذه التي اراها[١]، وأني حينما خرجتُ من الدار لم ينقلب ما فيها من الأواني أناساً فضلاء علماء، وأني[٢] إذا حفرت الموضعَ الذي تحت رجلي بمقدار أصبع فإني لا أجد[٣] فيه صندوقاً فيه ألفَ ياقوتةٍ كلٌّ واحدة[٤] منها مئة[٥] ألف مَنّ[٦]، وإذا شاهدتُ ولدي اعلم قطعاً أنه هو الذي رأيته بالأمس مع القطع بأنه يجوز أن يقال أنّ اللهَ تعالى خلق شخصاً مثلَه من جميع الوجوه وإذا رأيت إنساناً أقطعُ بأنه تولَّد من الأبوين وإذا رأيت شخصاً يشبه المولود من ساعته اقطعُ أنه لم يمر عليه ألفُ سنة قبل ذلك[٧]، مع أنّا[٨] نقطع من[٩] جميع هذه المسائل بجوازها، فعلمْنا أن تجويزَ الشيء لا يقدح في القطع بعدم وقوعه.

ثم إن[١٠] سَلِم عن هذه النقوضِ لكن لا نسلّم أنّ علمَنا بعدم حضور الفيل مستنداً[١١] إلى أنه لم نره، مع أنه لو كانت لوجبت[١٢] رؤيتُه.

---

(١) ب، ج: «نراها».

(٢) ب، ج: «وأنني».

(٣) ج: «فإني لأجد» خطأ.

(٤) ب، ج: «واحد».

(٥) ب، ج: «بمئة».

(٦) المنّ بلغة تميم، وهو المَنَا: كيل معروف يكال به السمن، وقيل: هو رطلان.

(٧) من قوله: «وإذا شاهدت ولدي أعلم» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «إلى غير ذلك من النظائر مع أنا».

(٩) ب، ج: «في».

(١٠) ب، ج: «ولئن».

(١١) ب: «مستند».

(١٢) ب، ج: «كان لوجب».

بيانُه: من وجهين:

الأول: أنّ العلةَ إمّا أن تكون هي عدمَ الرؤية، أو العلمَ بأنه لو كان لوجبت رؤيتُه، والأولُ باطل؛ لأنّ العدمَ لا يؤثر في الوجود، والثاني أيضاً باطل؛ لأنّ علمَنا بعدم الفيل عندما لا نراه عند[1] سلامة حواسنا أظهرُ من العلم بأنه لو كان حاضراً لوجبت رؤيتُه؛ لأنّ الأولَ مما لا نزاع فيه بين العقلاء، والثاني متنازَعٌ فيه، وبناءُ الضروري على الأمر الخفي غيرُ جائز.

الثاني: وهو أنّ علمَنا بعدم حضور الفيل غيرُ موقوف على العلم[2] بأنه لو كان حاضراً[3] لوجبت رؤيتُه لوجهين: أمّا أولًا: فلأنّ الضريرَ إذا كان في بيته فإنه يعلم عدمَ الفيل مع أن ذلك الطريقَ غيرُ حاصل في حقه، وأمّا ثانياً: فلا[4] نجعل الطريقَ إلى هذا العلم هو أنّا نرى جميعَ الجهات مشغولةً بالهواء المضيء، ولو كان فيه فيل[5] لما كان كذلك، فبهذا الطريق يُعلم عدمُ حضور الفيل.

لأنّا نقول: أمّا النقوضُ فغيرُ واردة؛ لأنا لا ننكر أنّ هاهنا[6] أموراً نقطع بصحة وقوعها، مع أنّ اللهَ تعالى خلق فينا علوماً ضرورية بأنها لا تقع، حتى إنّا مع القطع بصحة وقوعها نعلمُ بالضرورة بأنها لا تقع، ولكنا نقول: إن في هذه المسألة العقلاءَ أسندوا علمَهم بعدم حضور الفيل إلى أنهم لم يروه مع أنه لو كان حاضراً لرأوه[7]، وبينّا أن ذلك لا يصح إلا إذا علموا أنه لو كان بحضرتهم فيلٌ لوجب أن يرَوه، فلو لم يثبت هذا العلمُ قَدَحَ في ذلك الإسناد.

---

(١) ب، ج: «مع».

(٢) ب، ج: «علمنا».

(٣) ب، ج: «حضر».

(٤) ب، ج: «فلأنا».

(٥) ب، ج: «ولو كان كذلك فيه فيل».

(٦) ب، ج: «هنا».

(٧) ب، ج: «لرئي».

فالحاصلُ أنّا لا نستدل بقطع العقلاء بعدم حضور الفيل عند عدم رؤيتهم له على وجوب رؤيتهم له لو كان حاضراً حتى يكون ما ذكرتموه نقضاً علينا، بل استدللنا بحكم العقلاء بإسناد علمهم بعدم حضور الفيل أنهم[١] بعد إعمال حواسّهم السليمة لم يرَوه، على أنه لو كان الفيلُ حاضراً لوجبت رؤيتُه، ومثلُ هذا المعنى غيرُ حاصل في الصور[٢] التي ذكرتموها، فاندفع النقض.

قوله: عدمُ الرؤية لا يصلح أن يكون علةً لذلك العلم.

قلنا: هذا مسلَّم، ولكنه شرطٌ لتأثير العلة في المعلول، والعلةُ هو العلم بأنه لو كان لوجبت رؤيته، ويجوز الاقتصار على ذلك[٣] الشرط إذا كانت العلةُ ظاهرة.

قوله: العلمُ بعدم حضور الفيل أجلى من العلم بأنه لو حضر لوجبت رؤيته.

قلنا: لا نسلّم، بل التفاوتُ بينهما في الجلاء قليل، ولكن أحدُ العلمين إذا كان مقتضياً للآخر من غير واسطة جاز أن يقِلَّ التفاوتُ بينهما.

قولُه: الضريرُ يعلم عدمَ الفيل لا بهذا الطريق.

قلنا: هذا لا يضرنا؛ لأنّ وجودَ طريقٍ آخر لا يقدح في كون ما ذكرناه طريقاً.

قوله: نعرف عدمَ حضوره بما نشاهد ذلك المكانَ مشغولاً بالهواء.

قلنا: كونُه طريقاً لا يقدح في كون ما ذكرناه أيضاً طريقاً، وأيضاً فهذا الطريقُ لا يمكن أن يتمسّك به[٤] نفي الأصوات العظيمة، هذا منتهى تقرير هذه الطريقة.

---

(١) ب، ج: «الفيل إلى أنهم».

(٢) ب، ج: «الصورة».

(٣) ب، ج: «ذكر».

(٤) قوله: «به» سقط من ب، ج.

وأمّا القائلون بأنّ هذه المسألةَ استدلاليةٌ فقد احتج ابنُ متُّوَيْه[١] على هذا بأن قال: إن نثق به على[٢] خلاف هذا يوجب زوالَ الثقةِ بالمشاهَدات يجوز[٣] أن يكون بحضرتنا أجسامٌ عظيمة ونحن لا ندركها.

والجوابُ عما ذكره أبو الحسين أن نقول: إمّا أن تدّعيَ العلمَ الضروريَّ بحصول الإدراك عند حضور هذه الأمور وعدمِه[٤] عند عدمها، أو تدّعيَ وجوبَ حصولِه عند حضورها واستحالةَ حصولِه عند عدمها، والأولُ لا نزاع فيه، والثاني فيه كلُّ النزاع، فإن زعمتَ أنّا مكابرون في هذا النزاع حلفنا بالأَيمان المغلّظة، إنّا[٥] لمّا رجعنا إلى أنفسنا لم نجد العلمَ بذلك أَزْيدَ من العلم باستمرار الأمور العادية التي توافقنا على جواز تغيرها عن مجاريها، فإنّ الإنسانَ كما يُستبعد أن يأخذَ الحديدة المحماةَ بيده فلا يجد حرارتها، فكذلك يُستبعد أن يذهب إلى جيحون فيجد ماءه بالكليّة دماً، أو عسلاً ونرى شخصاً قوياً مع أنّ ذلك.الشخصَ إما حدث في تلك اللحظة من غير أبٍ وأمٍّ على ذلك الوجه ونرى طفلاً رضيعاً مع أنّ ذلك الطفلَ قد كان موجوداً قبل ذلك من مئة ألف سنة على تلك الحالة[٦]، فليس استبعادُ[٧] ما ذكره أبو الحسين بأقوى باستبعاد[٨] هذه الأمور، مع أنّ شيئاً من ذلك غيرُ ممتنع، فكذا فيما ذكره.

---

(١) في ج: الحرف الرابع مهمل، وفي ب: «متومه».
وهو الإمام المأمون أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن الحسن بن متُّويْه الأصبهاني، كان من العبّاد والسادة، وكان حافظاً صدوقاً حجّة، توفي سنة (٣٠٢هـ).
ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٤٢:١٤)، و «الوافي بالوفيات» للصفدي (٢٨:٦).
(٢) قوله: «نثق به على» سقط من ب، ج.
(٣) ب، ج: «الجواز».
(٤) ب، ج: «وبعدمه».
(٥) ب، ج: «فإنا».
(٦) من قوله: «أو عسلًا ونرى شخصاً» إلى هنا سقط من ب، ج.
(٧) ب، ج: «وكذلك نظائره فليس استبعاد».
(٨) ب، ج: «من استبعاد».

واعلم أنّ تجويزَ انخراق العادات لازمٌ[١] على الفلاسفة والمسلمين:

أمّا الفلاسفة: فلأنّ عندهم هَيُولى هذا العالم مشتركةٌ بين الكل، قابلةٌ لجميع[٢] الصور، وإنما يترجّح بعضُ الصور على البعض لاختلاف التشكلات الفلكية، فإذا كان كذلك فلا يُستبعد حدوث شكل غريب يقتضي حدوثَ الأمور المذكورة في عالمنا هذا.

وأمّا المسلمون: فلأنهم اتفقوا على أنّ كلَّ جسم يقبل من[٣] الصفات ما يقبله[٤] كل جسم، والفاعل قادر مختار.

وإذا كان كذلك لزم القطعُ بتجويز هذه الأمور، فثبت أنّ المنعَ من جواز انخراق العادات غيرُ مستمر على أصول الفلاسفة فضلاً عن أصول المسلمين، وإذا كان ما ذكره أبو الحسين لا يستمر إلا مع هذا الأصل ظهر سقوطُه من كل وجه.

وأيضاً فلو كان العلمُ بهذا الوجوب ضروريّاً لكان شيخُه أبو الهذيل منكراً للضروريات، وأن يكون كلُّ المعتزلة الذين كانوا قبلَه مستدلّين بدقيق النظر على ما علموه ضرورة؛ لأن دعوى الضرورة في هذه المسألة لم يذكرها أحد سوى أبي الحسين، والظاهرُ أنه لا يرضى بنسبة شيخه[٥] إلى هذه الجهالات.

وبالجملة فليس لأبي الحسين إلا دعوى الضرورة في أول المسألة[٦]، وليس لنا في مقابلتها إلا المنع، ولولا أن أبا الحسين طوّل فيه وإلا لمَا طوّلنا أيضاً.

ولنتكلم الآن على تلك الأمثلة التي أوردها:

أمّا قوله: إذا أخذنا الحديدة المحماة بكفّنا أو بباطن عيننا لا بُدّ وأن ندرك حرارتها.

---

(١) ب، ج: «لازمة».

(٢) ب، ج: «وقابلة بجميع الصور».

(٣) كذا في ب، ج: «من»، وفي أ: «أنّ».

(٤) ب، ج: «يقبل».

(٥) ب، ج: «شيوخه».

(٦) ب، ج: «في هذه المسألة إلا دعوى الضرورة».

قلنا: هذه الدعوى غيرُ صحيحة مطلقاً؛ لأنّ اللهَ تعالى قادرٌ عند جميع المسلمين على أن يخلق في تلك الحديدة المحماة بعد إخراجها من النار برودة تزيل تلك الحرارة، مع أنه يبقى فيها ذلك اللونُ المخصوص، وحينئذٍ إذا أخذناها في اليد لا نجد منها[١] حرارة أصلاً، وأيضاً فاللهُ تعالى[٢] قادرٌ على أن يخلق في أجسام باردة لوناً مثل لون شعلة النار، وحركاتٍ مثل حركاتها، وحينئذٍ إذا دخل الإنسان فيها يجد برداً[٣] شديداً.

فإن قلت: العقلاءُ إنما يحكمون بوجوب إدراك الحرارة لو كان الجسم حارّاً، فأمّا إذا صار بارداً فإنهم لا يوجبون ذلك.

فنقول: المرجعُ في ذلك إمّا إلى العوامّ وإمّا إلى أصحاب النظر، فإن كان الأول فنقول: إنّ حكمَهم[٤] بأنه لا يجوز أن ندركَ حرارتَها مع كونها حارةً كحكمهم بوجوب كونها حارةً إذا أحميناها في النار شهراً، ووجوبِ كون الشعلة حارة، فإن جاز[٥] تركُ قولهم في إحدى الصورتين جاز في الأخرى، وإن كان المرجعُ فيها[٦] إلى العلماء فلا نسلّم أنهم يحكمون بوجوب الإدراك مطلقاً، بل حكمُهم فيما ذكرته كحكمهم فيما ذكرناه.

وأمّا قوله: أنهم[٧] لا يجوّزون أن يكون على السماء ألفُ شمسٍ كلُّ واحدة أكبرُ من هذه الشمس[٨].

---

(١) ب، ج: «فيها».
(٢) ب، ج: «وأيضاً فإن الله تعالى».
(٣) ب، ج: «يجد منها برداً».
(٤) ج: «إن حكمتم».
(٥) ب، ج: «حارة كحكمهم، فإن جاز».
(٦) ب، ج: «فيه».
(٧) ب، ج: «فإنهم».
(٨) قوله: «الشمس» سقط من ب، ج.

قلنا: إذا غمَّضنا العينَ ثم فتحناها فإنك تجوّز حدوثَ هذه الشموس الكثيرة، فيلزمكم[١] ما ألزمتنا.

قوله: أهلُ بغداد على كثرتهم لا يجوز أن[٢] ينظروا إلى السماء ولا[٣] يرون الشمس فيها.

قلنا: وهذا أيضاً لازم عليك؛ لأنك تجوّز أن يسلب الله تعالى عنهم في تلك اللحظة اللطيفة صحةَ الحاسّة، فحينئذٍ لا يرون تلك الشموس، ثم إنهم عندما ينظرون إلى شيء آخر يعيد صحة إلى[٤] حواسّهم.

فإن قيل: حينما ينظرون إلى السماء ويسلب[٥] الله تعالى عنهم صحةَ الحاسة فكما لا يرون تلك الشموس لا يرون هذه الشمس الموجودة، وهذا غيرُ[٦] مستبعد، إنما المستبعدُ أن يرَوا هذه الشمس ولا يرَوا سائرَ الشموس.

قلنا: هذا أيضاً لازمٌ عليكم؛ لأنّ الإنسانَ عندما لم يحرك حَدَقته إلى مقابلة المرئي فإنه لا يراه، فيجوز على مذهب جميع المسلمين القائلين بالفاعل المختار أنّ الحدقةَ حينما تكون مسامتةً لهذه الشمس تكون صحيحةً فيراها الإنسان، وحينما يحركها إلى مقابلة سائر الشموس فإنّ اللهَ تعالى يزيل الصحة عن الحدقة في تلك اللحظة.

أو نقول: حينما كانت الحدقةُ مسامتةً لهذه الشمس كانت سائرُ الشموس موجودة، ثم لما صارت الحدقةُ مسامتةً بمواضع الشموس فاللهُ تعالى[٧] أعدمها فلا

---

(١) ب، ج: «فيلزمك».

(٢) كذا في ب، ج: «يجوز أن»، وفي أ: «يجوزون».

(٣) في ب: «لا» دون واو.

(٤) قوله: «إلى» سقط من ب، ج.

(٥) في ج: «وسلب»، وفي ب: «سلب» دون واو.

(٦) ب، ج: «وهذا أيضاً غير».

(٧) ب، ج: «بمواضع تلك الشموس فإن الله تعالى».

جرم ما رأيناها[١]، فثبت أنّ هذه الاستبعاداتِ لازمةٌ[٢] عليه أيضاً.

والجوابُ عما ذكروه **ثانياً**: أن نقول: مدارُ كلامكم على أنّ العلمَ بعدم حضور الفيل مستندٌ إلى العلم بأنه لو كان لوجبت رؤيتُه، هذا ممنوع، وأمّا التعويلُ فيه على ما يقوله الناس من أني إنما علمتُ عدمَ حضوره لأني لا أراه، فنقول: هذا باطل؛ لأنّ التعويل في المسائل العقلية على الإطلاقات العرفية غيرُ جائز لا سيّما وقد علمنا أنه لا يمكن إسنادُ العلم بعدم حضور الفيل إلى عدم الرؤية؛ لأنّ الموجودَ لا يكون معللاً بالمعدوم، ولا يمكن تعليله بالعلم بأنه لو كان لوجبت رؤيتُه؛ لأنّ الإطلاقَ العرفيَّ هنا غيرُ موجودٍ فإذن ما أمكن الرجوعُ فيه إلى العرف فهو باطلٌ بالاتفاق، وما يذهبون إليه لم يوجد فيه العرف، فبطل ما قلتموه.

وأيضاً فنحن نحمل ذلك الإطلاقَ المتعارف على أنه لما حصل ذلك العلم عند عدم الرؤية على طريق الاستمرار أضيف إليه إضافةَ سائر المعلولات إلى عللها العادية، ثم إن سلّمنا صحةَ هذا التعليل ولكنه[٣] معللٌ بالعلم بأنه لو حضر لرأيناه قطعاً، أو بالعلم بأنه لو حضر لوجبت رؤيته. م ع.

بيانه: ما ذكرناه من أنا[٤] نقطع بأمورٍ كثيرة مع أنّا نجوّز عقلًا خلافهما[٥]، وإذا كان كذلك فلِمَ لا يكفي في العلم بعدم حضور الفيل العلمُ[٦] بأنه لو حضر[٧] لرأيناه لا محالةَ من غير حاجةٍ إلى دعوى الوجوب؟

---

(١) ب، ج: «يراها».

(٢) ب، ج: «أن هذا الاستبعاد لازم».

(٣) ب، ج: «لكنه».

(٤) ب، ج: «بأنا».

(٥) ب، ج: «خلافها».

(٦) قوله: «العلم» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «كان».

ثم إن سلّمنا أنّ ما ذكرتموه يدلّ على ما قلتموه لكنه معارض بما ذكرنا[١] من أنّ العلمَ بعدم الفيل عند عدم رؤيته مع سلامة الحاسة وحصول الشرائط أظهرُ من العلم بأنه لو كان لوجبت رؤيته، وبناءُ الجليّ على الخفي غيرُ جائز.

قوله: هما متقاربان.

قلنا: الأصلُ يجب أن يكون أجلى من الفرع على كل حال، فلو كان العلمُ بعدم الفيل فرعاً على ذلك العلمُ لكان ذلك العلمُ أجلى من هذا العلم، ولمّا كان فسادُ ذلك معلوماً بالضرورة بطل ما ذكرتموه.

والجواب عما ذكروه **ثالثاً**: أن نقول لابن متويه[٢] من ثلاثة أوجه:

أمّا أولاً: فلمَ قلت: إن خلاف ذلك يوجب زوالَ الثقة عن المشاهدات[٣]؟ بيانه: وهو أني لست بشاكّ في وجود ما أشاهده[٤] حتى أكونَ شاكّاً في المشاهدات. نعم أنا أجوّز عقلاً[٥] أن لا أشاهد ما يجوز أن أشاهده وإن كنت قاطعاً بأن ذلك لا يقع، فأيُّ تعلقٍ لأحدهما بالآخر؟

وأمّا ثانياً: فما ذكرتَه منتقضٌ بالأمور العادية التي ذكرناها.

وأمّا ثالثاً: فهو أيضاً لازمٌ عليك؛ لأنّ اللهَ تعالى قادرٌ على أن يوصل الشعاع الخارج من العين إلى الذرّة البعيدة، وأن لا يوصله إلى الفيل الحاضر، فيلزمك ما ألزمته علينا.

---

(١) ب، ج: «ذكرناه».

(٢) ج: «متوتة»، ب: «بنونه».

(٣) ب، ج: «بالمشاهدات».

(٤) ب، ج: «أشاهد».

(٥) قوله: «عقلًا» سقط من ب، ج.

لا يقال: ليس يخلو موضعُ الشعاع من العين: إمّا أن يخلق الله تعالى فيه شعاعاً أو لا يخلق، فإن لم يخلق فيه فليست العينُ صحيحة؛ لأنّ العينَ التي لا نور فيها ليست صحيحة، وإن خلق فيها نوراً تصير[١] به صحيحة فيجب[٢] أن يمتلئ الموضع بالنور؛ لأنها إنما تكون صحيحةً إذا كانت كذلك، وإذا امتلأ الموضعُ بالنور جرى مجرى الإناء الممتلئ بالماء، فكما أن الإناء المملوء من الماء[٣] إذا ثُقب وسطُه وكان في وسطه خللٌ خرج منه الماءُ وانبعث أمامَه بحفر[٤] شديد لتضاغط الماء في الإناء، فكذلك[٥] الشعاعُ لأجل تزاحمه في الموضع يجب أن ينبعث إلى خارج حتى يتصل[٦] بالضياء المتصل بالمرئي، فإذا اتصل بالضياء الخارج المجاور للعين كان متصلاً بكل ضياء متصل[٧] بكل مرئي في تلك الجهة من فيل[٨] أو غيره، فلم يجز[٩] أن يرى الصغيرَ دون الكبيرِ مع تساوي القرب؟

لأنّا نقول: أمّا قولُكم: لو لم يخرج الشعاعُ لم تكن العينُ صحيحة.

فنقول: إن عنيتم به أنها تكون كعين الضرير فهذا ممنوع، وما الدليلُ عليه؟ وإن عنيتم به أنّ الشعاعَ لا يخرج منها فهذا مما لا نزاع فيه، ولكنه يلزمكم ما ذكرناه، وإن عنيتم به شيئاً آخر فبيِّنوه لنتكلم عليه.

---

(١) ب، ج: «يبصر».

(٢) ب، ج: «فوجب».

(٣) ب، ج: «ماءً».

(٤) ج: «بخفي»، وفي ب: مهملة الحروف.

(٥) ب، ج: «فذلك».

(٦) ب، ج: «يصل».

(٧) ب، ج: «يتصل».

(٨) ب، ج: «قُبُل».

(٩) ب، ج: «فلم يجب».

وأمّا قولُكم: الشعاعُ إذا تضاغط في العين نفذ إلى الخارج كما يخرج الماء من الإناء إذا ثُقِب في وسطه.

فنقول: هذا باطلٌ لوجهين:

أمّا أولاً: فلأنه كان يجب إذا خرج منها أن يتحرك إلى جهة اعتماده، كما أنّ الماءَ إذا خرج من الثقب يمنةً أو يسرةً فإنه ينزل إلى أسفل، فكان يجب مثلُه في الشعاع.

وأما ثانياً: فلأنّ اتصالَ الشعاع إلى الجسم الصغير وصرفه عن الكبير إمّا أن يكون مقدوراً لله تعالى أو لا يكون، فإن كان الأول توجّه الإلزام، وإن كان الثاني كان ذلك[1] خروجاً عن قول المسلمين.

فهذا[2] آخر الكلام في هذه المسألة.

الفصل الثالث: في أن الإدراك هل هو معنى أم لا؟

المشهورُ من مذهب أصحابنا أنه معنى، وهو مذهبُ الجبّائي والبلخي، وزعم أبو هاشم أنه ليس بمعنى، ولا بدّ قبل الخوض[3] في الدليل من تلخيص محلّ النزاع، فنقول:

اتفق العقلاءُ على أنّ المدركيّةَ أمرٌ زائد على ذات المدرك، فالخلاف في إثبات الإدراك لا يجوز أن يكون واقعاً في ذلك، بل إنما يقع في أحد أمرين[4]:

أحدهما: أنه هل قام بذات المدرك معنى هو علةٌ في كون الذات مدركةً أم لا؟ وهذا الخلافُ لا يختص بالمعتزلة، بل يجب أن يقال: إنّ كلَّ مَن نفى الحال من أصحابنا

---

(١) ب: «كان كذلك».

(٢) في ب: «هذا» دون فاء.

(٣) كذا في ب، ج: «الخوض»، وفي أ: «الخصوص».

(٤) ب، ج: «الأمرين».

فقد نفى الإدراك، وأمّا المثبتون للحال فهم الذين يتحقّق الخلافُ بينهم وبين المعتزلة؛ لأنهم يقولون: المدركيةُ حالةٌ معللةٌ بالمعنى، والمعتزلة يقولون: إنها غير معللة بمعنى، بل هي صادرةٌ عن كون الذات حيّةً بشرط عدم الآفة.

وثانيهما: أن يكونَ المقصودُ من الخلاف في إثبات الإدراك هو أنّ المدركيةَ نفسَها من قبيل الأحوال أو من قبيل المعاني، ونعني بالحال: الثابتُ الذي لا يكون مستقلاًّ بالمعقولية، نحو النِّسَب والإضافات، وبمعنى[1]: الثابت الذي يكون مستقلاًّ بالمعقولية، وهذا التفصيل لا[2] بدّ من معرفته.

والذي أذهب إليه في المقام الأول أنّ هذه المدركيةَ لم يثبت دليلٌ لا على تعليلها بمعنىً، كما ذهب إليه مثبتو الأحوال منّا؛ ولا على نفي ذلك المعنى، كما ذهب إليه أبو هاشم، والذي أذهب إليه[3] في المقام الثاني أنّ هذه المدركيةَ من قبيل الأحوال لا من قبيل المعاني. ولنتكلم في المقامين:

أمّا المقامُ الأول فإنما يحصل غرضنا[4] بنقل أدلة الخصمين وتزييفها:

أمّا المعتزلةُ فقد احتجّوا على نفي هذا المعنى بأمورٍ سبعة:

أولها، وهو الذي عليه يعوّلون: أنّ هذه المدركيةَ صفةٌ واجبةُ الحصول عند حصول الشروط المذكورة، وممتنعةُ الحصول عند عدمها أو عدم بعضها، ومتى كان كذلك استحال تعليلُها بالمعنى، أمّا الأول فقد مرّ بيانه في الفصل المتقدم، وأمّا الثاني فبيانه: أنّ هذه الصفةَ لو كانت معللةً بمعنىً لكان ذلك المعنى إمّا أن يكون بحيث

---

(١) ب، ج: «وبالمعنى».

(٢) كذا في ب، ج: «لا»، وفي أ: «مما».

(٣) من قوله: «أبو هاشم والذي» إلى هنا سقط من ج.

(٤) ج: «عرضنا» تصحيف.

يجب حصولُه عند حصول تلك الشرائط، و يستحيل[١] حصولُه عند عدمها أو عدم شيء[٢] منها، وإمّا أن لا يكون كذلك، بل يمكن حصولُه عند اختلالها وعدمُه عند حصولها[٣]، والثاني يقتضي جوازَ حصولِ المدركيةِ عند عدم تكامل تلك الشرائط عند حصول ذلك المعنى، وعدمِ حصولها عند تكامل تلك الشرائط بتقدير عدم ذلك المعنى، وذلك على خلاف ما ثبت في المقدمة الأولى.

وأمّا الأولُ فهو باطلٌ[٤] من ثلاثة أوجه:

الأول: الدورانُ في الوجود، قال أبو الحسين: الحكمُ إذا حصل عند أمر انتفى عند انتفائه على طريقة واحدة، ولم يكن إلى تعليقه بغيره طريقٌ كان بذلك الأمر أخصّ. ولا يبعد أن يقال: العقلاءُ إذا تأمّلوا هذا الدوران يضطرّون إلى العلم بأنّ الأمرَ الذي حصل معه الدورانُ هو العلة[٥].

الثاني: الدورانُ في العقل؛ وذلك لأنّ العقلاءَ متى علموا تكاملَ هذه الشروط علموا وجوبَ هذه المدركية وإن لم يعلموا شيئاً آخر، ومتى علموا عدمَها أو عدمَ واحد منها علموا امتناعَ المدركية وإن علموا سائر الأشياء، فلو وقف كوننا مدركين على معنى آخر لكان مع تقدير عدم ذلك المعنى وحصول هذه الأحوال لا يجب أن ندرك، وفي ذلك نقضٌ لذلك الأمر المعلوم.

الثالث: أنّ ذلك المعنى لو وجبت مقارنته لهذه الأمور لوجب أن يكون بينه وبينها تعلقٌ يقتضي ذلك وإلا لم[٦] يكن وجوبُ المقارنة أولى من لا وجوبها، وذلك

---

(١) ج: «أو يستحيل».

(٢) ب، ج: «واحد».

(٣) قوله: «وعدمه عند حصولها» سقط من ب.

(٤) ب، ج: «فباطل».

(٥) ب، ج: «حصل الدوران معه هو العلة».

(٦) ج: «وإن لم».

التعلقُ إمّا أن يكون تعلقَ الحاجة أو تعلقَ الإيجاب، وعلى التقديرين فإمّا أن يكون ذلك التعلقُ من الجانبين، وهو محالٌ لاستحالة الدور[١]، أو من[٢] جانب واحد، وهو يحتمل أقساماً أربعة:

ـ **أولها**: أن يكون المعنى محتاجاً إلى تكامل تلك الأمور، وهو[٣] باطل؛ لأنّ الشرطَ يصح حصولُه دون المشروط[٤]، فكان يلزم صحةُ حصول[٥] تلك الأمور متكاملةً دون ذلك المعنى، فحينئذٍ يمتنع حصولُ المدركية مع تكامل هذه الأمور، وذلك محال.

ـ **وثانيها**: أن يكون تكاملُ هذه الأمور محتاجاً إلى ذلك المعنى، وهو باطلٌ لوجهين: **أمّا أولاً**: فلأنه يلزم صحةُ حصول هذا المعنى بدون تكامل هذه الأمور، فحينئذٍ يلزم حصولُ المدركية مع اختلال هذه الشروط، **وأمّا ثانياً**: فلأنّ صحةَ الحاسة، وحصولَ المدرك، وارتفاعَ الحجاب، وعدمَ القرب القريب والبعد البعيد، كلَّ واحدٍ من هذه الأشياء يوجد بدون الإدراك، فإذن ليس شيءٌ منها مشروطاً بالإدراك ويوجد أيضاً كلُّ واحدٍ منها حاصلاً مع شرط[٦] الثاني بدون الإدراك، فإذن ليس شيءٌ من انضمام اثنين من هذه الأمور مشروطاً بالإدراك، وإذا ثبت ذلك وجب أن لا يكون انضمامُ جميعها مشروطاً بالإدراك؛ لأنه ليس انضمامُ الكل إلا[٧] تلك الانضمامات الحاصلة بين كل اثنين

---

(١) ب: «الدوران».

(٢) ب: «و من».

(٣) ب، ج: «وذلك».

(٤) ب، ج: «الشروط».

(٥) قوله: «حصول» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «الشرط».

(٧) ب، ج: «إلى».

اثنين[١] منها الذي ثبت أنه غيرُ مشروط بالإدراك، وحينئذٍ يعود المحال.

ـ **وثالثها**: أن يكون المعنى علةً لصحة الحاسة، وهو محالٌ لأربعة أوجه:

أمّا أولاً: فلأنّ صحةَ الحاسة إمّا أن يمكنَ حصولُها بسبب آخر أو لا يمكن، فإن أمكن لزم صحةُ وجود الحاسة الصحيحة بدون الإدراك، وذلك محالٌ على ما مرَّ، وإن لم يمكن فحينئذٍ يستحيل حصولُ الحاسة الصحيحة إلا مع الإدراك، فاقتضاءُ ذلك الإدراكِ للمدركية إمّا أن يتوقف على حضور المدرَك ووجودِه وعدمِ الحجب أو لا يتوقف، والأول باطل؛ لأن عندكم العلّةَ لا يتوقف في إيجابها معلولَها على شرط، والثاني يقتضي حصولَ الإدراك المعدوم والغائب والمحجوب، أو أن[٢] لا يبقى صحةُ العين عندما لا يكون المرئي حاضراً، وذلك باطل[٣].

وأمّا ثانياً: فلأنّ عند الأشعرية إدراكَ كلِّ شيءٍ مخالفٌ لإدراك غيره، فليس بأن نجعلَ صحةَ الحاسة معللةً ببعض هذه الإدراكات أولى من بعض؛ ولأنها[٤] لو كانت معللةً بإدراكٍ خاص فعند زوال ذلك الإدراك يجب أن يزول تلك الصحةُ التي كانت للحاسة ويحصل صحةٌ أخرى، وكلُّ ذلك باطل، فإذن إمّا أن يعلل بالكل، وهو محال، أو لا بشيء منها، وهو المطلوب.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ الإدراكَ محتاجٌ إلى صحة الحاسة فيستحيل أن يكون علةً لها لاستحالة الدور.

وأمّا رابعاً: فلأنّ الإدراكَ يوجب المدركية، فلو أوجب صحةَ الحاسة كانت العلةُ الواحدةُ علةً لمعلولَيْن مختلفين، وكلُّ ذلك محال.

---

(١) قوله: «اثنين» سقط من ج.

(٢) ب، ج: «وأن».

(٣) ب، ج: «وكل ذلك باطل».

(٤) ب، ج: «لأنها».

ـ **ورابعها**: أن يكون صحةُ الحاسة علةً لذلك المعنى، وهو أيضاً باطلٌ لوجهين: أمّا أولاً: فلأنّ صحةَ الحاسة إمّا أن يوجب الإدراكَ مطلقاً أو بشرط حضور[1] المدرك وارتفاع الموانع.

والأولُ باطل؛ لأنّ الإدراكات مختلفة، فليس بأن يصدرَ عن صحة الحاسة بعضُها أولى من البعض، فإمّا أن يكون علةً للكل، وهو محال، أو لا يكون علةً لشيء منها، وهو المطلوب.

والثاني أيضاً باطلٌ على أصل الأشعريّة لوجهين: أمّا أولاً: فلأنّ كلَّ موجود عندهم يصح أن يدرَك، والحجب والغَيْبة[2] ليس شيءٌ منها بمانع، وأمّا ثانياً: فلأنّ صحةَ الحاسة عبارةٌ عن عدّة معانٍ، وليس بأن يُجعلَ البعضُ مؤثراً والباقي شرطاً أولى[3] من العكس، فإمّا أن يُجعلَ الكلُّ مؤثراً، وهو محال؛ لأنه لو حصل الأثرُ الواحد عن عدة أمور لزم وقوعُ المقدور الواحد بأكثرَ من قادر واحد، وذلك بتقدير أن يكون كلُّ واحد من تلك الأمور واقعاً بقادر آخر؛ أو لا يُجعلَ شيءٌ منها مؤثراً، وهو المطلوب.

هذا ملخص ما عوّل عليه أبو الحسين بعد حذف التطويلات.

وثانيها: ما ذكره أبو هاشم: أنه لو كان الإدراكُ معنى لكان لا يمتنع وجودُه في عين الواحد هنا بالمعدوم؛ لأنّ المحلَ محتملٌ له مع عدم المدرك، ومن حق الإدراك أن يتعلقَ بالمرئي على ما هو عليه في نفسه، وذلك يحصل في حال عدمه لحصوله[4] حالَ وجوده.

---

(١) كذا في ب، ج: «حضور»، وفي أ: «حصول».

(٢) ج: «والغيبية».

(٣) ب، ج: «بأولى».

(٤) ب، ج: «كحصوله».

وقرأ أبو الحسين هذا الكلام من وجهٍ آخر فقال: لو صحّ أن يدركَ الواحدُ منا جميعَ الموجودات بإدراكات لجرى الإدراك مجرى العلم في عموم التعلق، وحينئذٍ يلزم صحةُ تعلقِ الإدراك بالمعلوم[1]، وبأنّ الشيءَ سيوجد، وبأنّ الشيءَ قد كان موجوداً، وأن يدركَ ذلك بكل الحواسّ، لأنه لا فرق في العقول بين رؤية الطعوم والعلوم وبين رؤية المعدوم، وكما[2] أنّ العلمَ باستحالة رؤية المعدوم ضروريٌّ فكذلك العلمُ باستحالة رؤية الطعوم والروائح والعلوم.

وثالثها: لو رأى الواحدُ منّا المرئيَّ بمعنىً لصح[3] أن يفعلَه فاعلُه في العين[4] الضرير أو في العين الصحيحة مع التواتر، وذلك محال.

ورابعها: لو كان الإدراكُ معنًى لصح أن يُفعلَ في عين الواحد منا إدراكُ البقّة ولا يُفعلَ فيه إدراك الفيل، حتى يرى البقةَ ولا يرى الفيل.

وخامسها: قد ثبت بالسمع أنّ اللهَ[5] سميعٌ بصير، ولا يجوز أن يكونَ سميعاً بصيراً لذاته ولا لمعنى، على ما سيأتي شرحه إن شاء اللهُ تعالى[6] في باب كونه سميعاً بصيراً، ولا يمكن تعليلُ ذلك بسائر الصفات سوى الحييّة، فثبت أنّ المؤثرَ في المدركية هو الحيية، وإذا ثبت ذلك غائباً ثبت أيضاً شاهداً لوجوب اطّراد العلل شاهداً وغائباً، وإذا كانت المدركيةُ شاهداً معللةً بالحيية استحالَ تعليلُها بمعنى آخر.

وسادسها: لو كان الإدراكُ معنًى لصحّ منّا أن ندركَه؛ لأنّ كلَّ موجود يصح إدراكُه عندكم، وكلُّ ما يصحّ أن ندركَه وجب أن نكون موصوفين بإدراكه أو بضدّ

---

(١) ب، ج: «بالمعدوم».

(٢) ب، ج: «فكما».

(٣) ب، ج: «يصح».

(٤) ب، ج: «عين».

(٥) ب، ج: «أنه تعالى».

(٦) قوله: «إن شاء الله» لم يرد في ب، ج.

إدراكه؛ لأنّ الذاتَ القابلةَ للضدَّين يستحيل خلوّها عنهما، وعلى التقديرين فإن ذلك الإدراكَ أو ضدَّه يصحّ أن يكون مرئيّاً لنا، فيجب أن يقومَ بنا إدراكٌ آخر متعلقٌ به أو ضدّ لذلك الإدراك، ولزم التسلسل.

وسابعها: أنه لو جاز لكم أن تقولوا: إنه يصحّ رؤيةُ الطعوم[١] والرائحة ولمسُ العلم والقدرة فلمَ لا يجوز أن يخلق اللهُ تعالى فيكم قدرةً على الأجسام والألوان وإن لم يحصل الآن تلك القدرة؟

فهذا مجموعُ كلماتهم[٢].

والجواب عما ذكروه أولاً: أنّا لا نسلّم حصولَ[٣] المدركية مع تكامل تلك الأمور واجب، على ما مرّ تقريره[٤] في الفصل المتقدم.

ثم إن سلّمنا ذلك فلمَ قلتم: إنه يمتنع تعليلُها بمعنىً؟

فأمّا الذي ذكره أبو الحسين أولاً من الدوران فقد بيّنا في أول هذا الكتاب وفي كتاب «المحصول من علم الأصول» ضعفَ هذه الطريقة[٥] وقصورَه عن إفادة العلم.

وأمّا الذي ذكره ثانياً من الدوران في العقل فقد بينّا هنا أيضاً ضعفه.

وأمّا ما[٦] ذكره ثالثاً من أنه لا بد بينهما من تعلّق، وذلك التعلقُ[٧] إمّا تعلّقُ حاجةٍ أو تعلق إيجاب:

---

(١) ب، ج: «الطعم».
(٢) ب: «كلامهم».
(٣) ب، ج: «أنا لا نسلم أن حصول».
(٤) قوله: «تقريره» سقط من ب، ج.
(٥) ب، ج: «ضعفه».
(٦) ب، ج: «الذي».
(٧) قوله: «التعلق» سقط من ب، ج.

قلنا: لمَ لا يجوز أن يستحيل انفكاكُ كلٍّ واحدٍ منهما عن الآخر وإن لمْ يكن أحدُهما علةً للآخر ولا شرطاً له كما نقول[١] في الإضافتين؟

وبالجملة فالمعلولُ لازمٌ للعلة مع أنه ليس شرطاً لها ولا علةً لها، فقد عقلنا الملازمةَ من الجانب الواحد لا على وجه العلّيّة والشرطية، فلِمَ لا يجوز حصولُها من الجانبين لا على هذا الوجه؟

ولئن[٢] سلّمنا الحصَر لكن لِـمَ لا يجوز أن يكون كلُّ واحد منهما محتاجاً إلى الآخر كما تقولون في الحياة القائمة بجزء من القلب مع الحياة القائمة بالجزء الآخر من القلب أو الكبد، وكما تقولون في الجوهر والعرض؟

ولئن[٣] سلّمنا ذلك ولكن لِـمَ لا يجوز أن يكونَ صحةُ الحاسة توجب وجودَ ذلك المعنى عند حصول سائر الشرائط؟

قوله: المرئيُّ أبداً حاضرٌ على مذهب الخصم.

قلنا: هبْ أن خصمَك أخطأَ في هذا القول، لكن يجب عليك أن تبنيَ دليلك الذي تطلب منه اليقينَ على الأصول الصحيحة لا على الأصول التي هي باطلةٌ على مذهبك[٤]، فإنّ الإلزامَ غايته الإفحام لا إفادةَ اليقين، وعندك الطعومُ[٥] والروائحُ غيرُ مرئية، وأنّ الحُجبَ مانعة.

قوله: صحةُ الحاسة معانٍ[٦] كثيرة، وليس البعضُ بالعلّيّة أَولى من العكس.

---

(١) قوله: «نقول» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «وإن سلمنا الحصر ولكن».

(٣) ب، ج: «وإن».

(٤) ب، ج: «مذهبكم».

(٥) ب، ج: «وعندك أن الطعوم».

(٦) كذا في ب، ج: «معانٍ»، وفي أ: «معاني».

قلنا: هذا لا يستمر على مذهبكم[1]؛ لأنّ كونَ الفاعل بحيث يصح منه الفعلُ حكمٌ واحد معلل بالمزاج المعتدل مع أنه معان[2] كثيرة، وأيضاً فما الدليلُ على استحالة ذلك؟ وأمّا أنه يلزم منه جوازُ مقدورٍ بين قادرين فذلك جائزٌ عند أبي الحسين، وأيضاً فقد بينا[3] أنّ قولَ القائل في الأمور المختلفة بالحقائق: «ليس بعضُها أَولى بكذا من بعض» ليس بشيء.

واعلم أنّ أجودَ ما يليق بأصول أبي الحسين في نفي هذا المعنى أن نقول[4]: إثباتُه غيرُ معلومٍ بالضرورة ولا بالنظر، فوجب نفيه، لكنك قد عرفت ضعفَ هذه الطريقة.

واعلم أنّ هذه الطريقةَ غيرُ مستمرة على أصول المشايخ من وجوهٍ ستة:

الأول: أنّ العقلاءَ كما يعلمون أنّ الحيَّ السليمَ إذا حضره المرئيُّ وحصلت الشرائطُ المذكورةُ فإنه لا بدّ وأن يراه، كذلك يعلمون أنّ البَدَنَ إذا اعتدل مزاجه من جميع الوجوه فإنه لا بد وأن يصحَّ كونُه مدركاً، وزعم أبو هاشم أن هذه الصحةَ مستندةٌ إلى صفة الحييّة.

الثاني: أنهم متى علموا الحيَّ سليماً عن[5] الآفات معتدلَ المزاج علموا أنه لا بدّ وأن يكون متمكناً من الفعل، وأنه يستحيل أن يكون الحيوانُ الذي شأنُه هذا[6] عاجزاً عن الفعل، وأن تكون القملةُ النحيفةُ قادرةً على قلع السماوات والأرضين، وليس استبعادُ ذلك عند الناس أقلّ من استبعادهم إدراكَ الضرير البقّة، مع أنّ البصيرَ لا

(١) ب، ج: «أصلك».

(٢) كذا في ب، ج: «معانٍ»، وفي أ: «معاني».

(٣) ب، ج: «قد ثبت».

(٤) ب: «يقول».

(٥) ب، ج: «من».

(٦) ب، ج: «هذا شأنه».

يرى الشمس في ضياء النهار، وإذا كان كذلك لزم القطعُ بتعليل هذه الصحة باعتدال المزاج، ولو جاز تعليلُها بصفة أو بمعنى[١] فلمَ لا يجوز مثلُه في المدركية؟

الثالث: وهو أنّ العلومَ إمّا ضروريةٌ وإمّا نظرية، والعلومُ الضروريةُ على أقسام: منها العلمُ بالمشاهدات، ومنها[٢] العلمُ بمُخبرِ الأخبار المتواترة، ومنها علمُ الإنسان بألمه ولذّته وجوعه وعطشه، ومنها علمه بأنّ الشيءَ لا يخلو عن النفي والإثبات، وأنّ الموجودَ لا يخلو عن القِدَم والحدوث.

فنقول: أمّا العلمُ بالمشاهدات فإنّ العقلاءَ يعلمون ببداية عقولهم[٣] أنّ الإنسانَ إذا كان معتدلَ المزاج سليماً عن الآفات فإنه عند مشاهدة هذه[٤] الأشياءَ مشاهدةً صحيحة لا بدّ وأن يعلمَها، فإمّا أن يعترفَ بوجوب حصول هذا العلم عند المشاهدة أو لا يعترف، فإن اعترفت[٥] بذلك الوجوب وجب أن يحكمَ بأنّ كونَ العالم عالماً بالمشاهدات غيرُ معللٍ بالعلم، وليس هذا مذهباً لأبي هاشمٍ وأصحابه، وإن[٦] منعت ذلك الوجوبَ قلنا أيضاً أن تمنعَ وجوبَ حصول المدركية عند حصول الشرائط؛ إذ ليس أحدُهما أبعدَ من الآخر، وهكذا القولُ في حصول العلم بمخبر الأخبار المتواترة، فإنّ العقلاءَ يستنكرون أن يخبرَ أهلُ بغداد أهلَ مكّة عن شيء ثم لا يحصل العلم لواحد منهم بذلك[٧]، وإذا كان كذلك كان كونُ الذات عالمةً[٨] واجباً عند حصول الأخبار المتواترة، فوجب أن لا يعللَ هذه العالمية.

---

(١) ب، ج: «معنىً».

(٢) قوله: «العلمُ بالمشاهدات ومنها» سقط من ج.

(٣) ب، ج: «ببداية عقولهم يعلمون».

(٤) قوله: «هذه» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «اعترف».

(٦) ب، ج: «فإن».

(٧) قوله: «بذلك» سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «عالماً».

وأمّا علمُ الإنسان بألَمه ولذّته فإنه واجبٌ حصولُه عند حصول أسباب الألم واللذة مع المزاج السليم، وإلا[١] يلزم تجويزُ أن يقطعَ أعضاءَ الإنسان السليم المزاجُ مع أنه لا يتألم أصلاً، وهذا وإن لم يكن أشدَّ استبعاداً مما ذكروه في المدركية فلا أقلّ من أن لا يكون أقلَّ منها.

وأما العلومُ النظريةُ فإنها أيضاً واجبةُ الحصول عند حصول العلوم الضرورية، فإن من عَلِمَ أنّ كلَّ جسم مؤلَّف، وكلَّ مؤلف محدَثٌ استحالَ أن لا يعلمَ أنّ كلَّ جسم محدَث، فإذا كانت هذه العالميةُ واجبةً وجب أن لا تكون معللةً بالمعنى.

الرابع: أنّ العقلاءَ كما يستبعدون أن لا يدركَ الحيُّ السليمُ الحاسةَ المدرَكَ الحاضرَ فكذلك يستبعدون أن[٢] يكون الجبلُ العظيم بالغاً في الخفّة إلى حيث يقوى على حملها[٣] البقّةُ الضعيفة، وأن تكون الخردلةُ بالغةً في الثقل[٤] إلى حيث لا يقوى على تحريكها جُملةُ أهل السماء والأرض[٥]، وإذا كان كذلك وجب أن لا يكون هذا الحكمُ معللاً مستنداً إلى معنى، فيلزمهم نفيُ الاعتماد.

الخامس: العقلاءُ يعلمون بالضرورة أنّ الحيَّ متى كان سليمَ المزاج فإنه متى قُطعت أعضاؤه لا بدّ وأن يتألم، ومتى لم يفعل به كذلك[٦] بل يتناول الأغذية الطيّبة فإنه لا بدّ وأن يلتذّ، فلمّا وجب التألمُ والالتذاذُ عند ما ذكرناه وجب أن لا يعلل ذلك بمعنى، فيلزم نفيُ اللذة والألم.

السادس: وهو أنّ العقلاءَ بأسرهم يعلمون أنّ القادرَ إذا حاول تحصيلَ الجسم

(١) كذا في ب، ج: «وإلا»، وفي أ: ولا«».

(٢) من قوله: «أن لا يدرك الحي» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «حمله».

(٤) ب، ج: «في الثقل بالغة».

(٥) ب، ج: «أهل السماوات وأهل الأرض».

(٦) ب، ج: «ذلك».

في حيِّزٍ من الأحياز ولم يكن هناك مَن[١] يمنع القادرَ من[٢] التأثير ويمنع الجسم من الحصول في ذلك الحيز، فإنه لا بدّ وأن يحصل ذلك الجسمُ في ذلك الحيِّز[٣]، وإذا كان كذلك وجب أن لا يعلل[٤] بالمعنى، فيلزم نفيُ الأكوان.

وهذه الإلزاماتُ إنما تتوجه على أبي هاشمٍ وأصحابه، وأمّا[٥] على أبي الحسين وأصحابه فإنها غيرُ لازمة؛ لأنه ينفي هذه المعانيَ بأسرها.

والجواب عما ذكروه ثانياً أن نقول: تعلقُ الإدراك بالمعدوم إمّا أن يكون ممتنعاً أو لا يكون، فإن كان ممتنعاً بطل قولك: إنه يجب أن يكون القادرُ قادراً على إيجادِ الإدراك المتعلق بالمعدوم؛ لأنّ الممتنعَ لا يقدر القادرُ على إيجاده؛ وإن لم يكن ممتنعاً لم يلزم على القول بإثبات الإدراك شيءٌ ممتنع، فلا يلزمُ أن يكون القولُ به باطلاً.

وأمّا قولُ أبي الحسين: إنه لمّا صحّ تعلقُ الإدراك بالطُّعوم وجب أن يصحَ[٦] تعلقُه بالمعدوم.

قلنا: إمّا أن يذكرَ هذا الكلامَ على سبيل الاستدلال أو على سبيل السؤال:

أمّا الأول فهو أن نقول: لمّا صح تعلقُ الإدراك بالطعوم وجب صحةُ تعلقه بالمعدوم، وحينئذٍ نطالبه بوجهِ الملازمة.

قوله: لمّا صح تعلقُه بالطعوم كان جارياً مجرى العلوم، فوجب صحةُ تعلقه بالمعدوم.

(١) ب، ج: «ما».
(٢) ب، ج: «عن».
(٣) «فإنه لا بد وأن يحصل ذلك الجسم في ذلك الحيز» مكرر مرتين في ب.
(٤) «يعلل» رسمت في ج بحيث تُقرأ بالياء والتاء.
(٥) ب، ج: «فأما».
(٦) ب، ج: «صحة».

قلنا: يلزم من صحة تعلقه بالطعوم كونُه جارياً مجرى العلوم في صحة تعلقه بالطعوم أو في صحة تعلقه بالمعدوم، الأول مسلم[١]، فلا[٢] يضرنا، والثاني ممنوع[٣]، وما ذكرته[٤] عليه دلالة، ثم الفرقُ ظاهر، وهو أنّ الطعمَ موجودٌ متعيِّنٌ متميز[٥] عن غيره في نفسه، وأمّا العدمُ فنفيٌ صِرفٌ[٦] لا تميز فيه ولا تعينّ.

وأمّا الثاني فهو أن نقول: لمّا جوزتَ تعلقَ الإدراك بالطعوم فلمَ لا تجوز[٧] تعلقَه بالمعدوم؟

فيقول[٨]: الدليلُ الذي ساقني إلى القول بكون الطعم مرئيّاً هو أنه موجود، وكلُّ موجود مرئي، فلزم القولُ بكون الطعم مرئيّاً، وهذا الدليلُ بعينه لا يقتضي القول بكون المعدوم مرئيّاً، وإذا لم يوجد هذا الدليلُ هناك لم يلزم من القول بكون الطعم مرئيّاً كونُ المعدوم مرئيّاً.

ثم بعد ذلك ننظر فإن وجدنا دلالةً على امتناع كون المعدوم ومرئياً[٩] أو علماً ضروريّاً باستحالة ذلك[١٠] قلنا به، وإلا توقّفنا فيه.

ثم إن سلّمنا أنه يلزم من كون الطعم مرئيّاً كونُ المعدوم مرئيّاً، وسلّمنا أنّ

---

(١) كذا في ب، ج: «مسلم»، وكتبت في أ: «م» وهو الحرف الذي يرمز به لكلمة «مُسَلّم».

(٢) ب، ج: «ولا».

(٣) كذا في ب، ج: «ممنوع»، وفي أ: «ع» رمز لممنوع، وأحيانا يرمز لها بقولهم: مم.

(٤) ب، ج: «ذكرت».

(٥) ب: «متحيز».

(٦) ب، ج: «محض».

(٧) ب، ج: «يجوز».

(٨) ب، ج: «فنقول».

(٩) ب، ج: «مرئياً».

(١٠) قوله: «باستحالة ذلك» سقط من ب، ج.

كونَ المعدوم مرئيّاً محال، ولكن ذلك لا يقتضي إلا نفيَ كون الطعم مرئيّاً، ولا يقتضي نفيَ الإدراك[١].

بيانه[٢]: وهو أنّا سواءٌ قلنا: المدركيةُ معللةٌ بمعنى إذ[٣] هي[٤] معللةٌ بكونه حيّاً لا[٥] آفة فيه، فإذا قلنا: الطعمُ مرئي، لزمنا هذا المحال، وإذا كان هذا المحالُ إنما جاء من قولنا بذلك وجب أن يُجعَلَ دليلاً على استحالة القول بكون الطعم مرئيّاً لا[٦] أن يجعل دليلاً على نفي الإدراك، مع لذة[٧] لا يختلف هذا الإلزام سواء أثبتنا الإدراكَ أو لم نثبته.

والجواب عما ذكروه ثالثاً ورابعاً أن نقول: وجودُ الإدراك المتعلق بالغائب والمحجوب، وإدراكِ البقّة عند عدم إدراك الفيل إن كان محالاً فحينئذٍ يبطل قولُكم: القادرُ قادرٌ على إيجاده، وإن لم يكن محالاً لم يلزم على القول بالإدراك شيءٌ باطل، فلا يلزم أن يكون القولُ به باطلاً.

وأيضاً فتعلقُ المدركية بالمعدوم والغائب إمّا أن يكون ممكناً أو لا يكون، فإن كان ممكناً لزم الخصم في المدركية ما ألزمه علينا في الإدراك، وإن لم يكن ممكناً فما أحالَ معلولَ العلّة لا بدّ وأن يحيل العلة[٨]، وعلى أن[٩] هذين الوجهين لازمان على القول بالشعاع.

---

(١) ب: «ولا يقتضي على الإدراك»!

(٢) ب، ج: «وبيانه».

(٣) كذا في ب، ج: «إذ»، وفي أ: «أو».

(٤) «هي» في ب: «ي»!

(٥) «حياً لا» في ب: «خيالا»!

(٦) ب، ج: «إلا».

(٧) ب، ج: «أنه».

(٨) ب، ج: «العلية».

(٩) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

والجوابُ عما ذكروه خامساً: أنّا لا نسلّم أنّ كونَه تعالى مُدركاً معللٌ بكونه حيّاً. ونجيب عما يذكرونه من الشُّبَه هناك.

والجواب عما ذكروه سادساً: أنّ التسلسلَ إنما يلزم على القول بمجموع أمورٍ ثلاثة: **أحدها**: إثباتُ الإدراك. **وثانيها**: أنّ الإدراكَ يصح رؤيتُه. **وثالثها**: أنّ الذاتَ القابلةَ للضدَّين يستحيل خلوُّها عنهما.

وإذا كان المحالُ إنما يلزم على القول بمجموع هذه الثلاثة فحينئذٍ لا ندري أنّ ذلك المحالَ لزم على هذا أو ذاك أو المجموع، فلا يمكن أن يُستدل به على فساد القولِ بالإدراك، بل الذي نذهب إليه أنه لم يوجد ما يدلُّ على أنّ كلَّ موجودٍ يصح أن يرى، وأنّ الذاتَ القابلةَ للضدين يجوز خلوُّها عنهما، فلا يلزم علينا ذلك.

والجوابُ عما ذكروه سابعاً: أنّ وجودَ قدرةٍ متعلقةٍ بايجاد الأجسام[1] والألوان محال؛ لأنّ متعلق تلك القدرة لا بد وأن يكون مقدورَ الله تعالى، على ما مرّ أنّ اللهَ تعالى قادرٌ على كل الممكنات، وحينئذٍ يلزم وقوعُ مخلوق بين الخالقين، وإنه محالٌ على ما مرّ تقريره في خلق الأعمال.

وأمّا إن طالبتمونا بجواز وجود قدرة متعلقة بالأجسام والألوان على وجه التأثير قلنا: في إثبات أصل القدرة التي لا تؤثر نظر، في صحة[2] وجود مثل هذه القدرة نظرٌ ثانٍ.

فهذا هو الجوابُ عن شُبَه المعتزلة.

وأمّا أصحابنا القائلون بأنّ هذه المدركيةَ معللةٌ بالمعنى فلهم أن يحتجوا فيقولوا: هذه المدركيةُ صفةٌ فلا بدّ لها من مؤثر، وذلك المؤثرُ إمّا القادرُ وإما[3] الموجب،

(١) ب، ج: «بالأجسام».
(٢) ب، ج: «نظر، ثم في صحة».
(٣) ب، ج: «أو».

والأول باطل؛ إذ لو جاز إسنادُ المدركية إلى القادر جاز إسناد العالِـميَّة والكائنيَّة إلى القادر، وذلك يفضي إلى نفي جميع المعاني والأعراض[١]، والكلامُ في هذه المسألة فرعٌ على الكلام في إثبات المعاني؛ لأن مَن نفى جملة[٢] المعاني فلا وجهَ في أن يتكلم[٣] معه في الإدراك خاصة.

وأمّا الموجبُ فإمّا أن يكون عدميّاً أو مركّباً منه ومن الوجودي، وهو محال؛ لأنّ العدمَ لا اختصاصَ له بالبعض دون البعض، ولأنّ تجويزَه يفضي إلى تجويزه أيضاً في سائر الصفات، فيفضي إلى نفي جميع المعاني؛ وإمّا أن يكون وجوديّاً، وهو إمّا الجوهر، أو لوازمه، أو ما لا يكون كذلك، والأول باطل وإلا لكان مدركاً دائماً. وأمّا الثالث فإمّا أن يكون قائماً بالجوهر أو لا يكون، فإن لم يكن قائماً به لم يكن اختصاصُه به أَولى من اختصاصه بغيره، وإن كان قائماً به فإمّا أن يكون صفةً أو معنى، والأولُ باطل؛ لأنّ الكلامَ فيها كالكلام في غيرها.

وأمّا المعنى فظاهر أنه ليس من المعاني الذي يوجد[٤] في غير الحي فهو إذاً إمّا الحياةَ أو سائر المعاني المشروطةِ بالحياة[٥]، والأول باطل؛ لأن الحيَّ قد يصير مُدرِكاً بعد أن لم يكن، وأمّا المعاني المشروطةُ بالحياة[٦] فلا يجوز أن يكون من قبيل[٧] العلوم والقُدَر[٨] والإرادات[٩] والكراهات والشهوة والنفرة وما يجري مجراها؛ لأنّ

(١) ج: «والأغراض».

(٢) ب، ج: «جميع».

(٣) ب، ج: «نتكلم».

(٤) ب، ج: «التي توجد».

(٥) كذا في ب، ج: «بالحياة»، وفي أ: «بالقوة».

(٦) كذا في ب، ج: «بالحياة»، وفي أ: «بالقوة».

(٧) ب: «قبل».

(٨) ب: «والقدرة».

(٩) ب: «والإراداة».

كلَّ هذه لأمور قد تحصل المدركية بدونها تارة[١] وهي تحصل بدون المدركية أخرى، وذلك يمنع من تعليلها بها، فإذن وجب إثباتُ معنًى يكون[٢] علة لهذه المدركية، وهو المطلوب.

لا يقال: لمَ لا يجوز أن يكون المؤثرُ هو كونُه حيّاً بشرط حضور[٣] المدرَك وانتفاء الآفات والموانع.

لأنّا نقول: انتفاءُ الآفات إمّا أن يجعل جزءاً[٤] من المؤثر أو لا يجعل، والأول باطل؛ لأنّ العدمَ يستحيل أن يكون[٥] جزءاً من المؤثر في الأمر الثبوتي على ما مرّ، وإن لم يجعل جزءاً منه فالمؤثرُ قبل حصول هذا العدم إمّا أن يكون مؤثراً في الحكم أو لا يكون، فإن كان مؤثراً فيه كان الأثرُ حاصلاً قبل حصول هذا العدم، فلا يكون هذا العدمُ معتبراً أصلاً، وإن لم يكن مؤثراً فهو إنما يصير مؤثراً عند حضور ذلك العدم، فصيرورتُه مؤثراً بعد أن لم يكن إن كان لأجل هذا العدم عاد القولُ في أنّ العدمَ يكون مؤثراً في الثابت، وإنه محال، وإن لم يكن لأجل هذا العدم فلا بدّ من إثبات معنىً زائد، وهو المطلوب.

فهذا منتهى هذه الحجّة التي تكلفتها[٦] لأصحابنا، وبقي للبحث فيه موضعان:

الأول: أنه لمَ لا يجوز أن يقال: هذه المدركيةُ تحصل بالفاعل.

---

(١) ب: «وهنا تارة»!

(٢) ب، ج: «معنى آخر يكون».

(٣) ب، ج: «حصول».

(٤) ج: «جزاء»!

(٥) ب، ج: «يجعل».

(٦) ب، ج: «تكلفناها».

وقوله[١]: يلزم تجويزُه في سائر الصفات.

قلنا: فليلزم[٢] ولا بد في الكل من الدليل والثاني أنّ قولَنا[٣]: المؤثريةُ حصلت بعد أن لم تكن فلا بدّ لها من علة متفرعة على أنّ المؤثريةَ صفة، والكلام[٤] في هذا[٥] قد مرّ غيرَ مرةٍ في هذا الكتاب.

وأمّا الوجوهُ التي عوّل عليها أصحابنا في هذه المسألة فهي ضعيفةٌ جداً، وإن أخّرَ اللهُ تعالى في الأجل استقصينا البحث عنها في شرحنا لكتاب «الإرشاد».

فهذا جملةُ الكلام في أنّ المدركيةَ هل هي معللةٌ بالمعنى أم لا.

المقام الثاني: أن هذه المدركيةَ من قبيل[٦] الأحوال أو من قبيل[٧] المعاني؟ والذي عندي أنها من قبيل[٨] الأحوال؛ لأنها حالةٌ نسبيّةٌ إضافية يستحيل تعلقها[٩] إلا بين المدرَك والمدرِك[١٠] بخلاف اللون والطعم فإنه يصح تعلقُها وحدَهما إلى أن يُعرف بدليلٍ منفصل أنه لا بدّ من المحل وبالله التوفيق[١١].

---

(١) ب، ج: «قوله» دون واو.

(٢) ب، ج: «فيلزم».

(٣) ب، ج: «من الدليل الثاني قولنا».

(٤) في ج: «الكلام» دون واو.

(٥) ب، ج: «ذلك».

(٦) ب: «قبل».

(٧) ب: «قبل».

(٨) ب: «قبل».

(٩) كذا في ب، ج: «تعلقها»، وفي أ: «تغفلها».

(١٠) قوله: «والمدرك» سقط من ج.

(١١) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

الفصل الرابع: فيما جعل شرطاً لهذه المدركية مع أنه ليس بشرط

وفيه أربعُ مسائل:

المسألة الأولى: في إبطال القول بانطباع صور المرئيات في الرطوبة الجليدية:

اتفق الطبيعيون على ذلك، وكلام أبي علي ابنِ سينا مضطربٌ في أنّ الإدراكَ هو نفسُ الانطباع[١] أو هو[٢] حالةٌ مشروطةٌ بهذا الانطباع؟ ففي كثير من المواضع صّرح بأنّ الإبصارَ نفسُ هذا الانطباع[٣]، وذكر في موضع آخر ما يقتضي أنه كان يجعله شرطاً للإدراك؛ وذلك لأنه زعم أنه ينطبع في كل واحدة من الرطوبتين الجليديتين شبحٌ على حِدة، ولا يحصل الإدراكُ هناك وإلا لأدركنا كلَّ شيء شيئَيْن كما في حق الأحول[٤]، بل الإدراكُ إنما يحصل عند ملتقى العصبتين المجوّفتين. وهذا الكلامُ لا يصحّ إلا إذا قلنا بأنّ الإدراكَ مغايرٌ للانطباع[٥].

واعلم أنّا قد دللنا في باب العلم على فساد القول بالانطباع بأدلةٍ واضحة لائحة، ونزيد الآن وجهين آخرين:

أولهما: أنّ الصورةَ لو كانت منطبعةً في العين لكان لها موضعٌ معين، فيجب أن يرى كلُّ أحد[٦] تلك الصورةَ في ذلك الموضع المعيّن، لكن ليس الأمر كذلك فإن مَن وقف على يمين الإنسان فإنه يرى تلك الصورةَ في عينه[٧] على وضع

(١) ب، ج: «أن الإدراك هل هو نفس هذا الانطباع».
(٢) قوله: «أو هو» سقط من ب، ج.
(٣) ب، ج: «الإدراك».
(٤) ب: «الأحوال».
(٥) كذا في ب، ج: «للانطباع»، وفي أ: «الانطباع».
(٦) ب، ج: «واحد».
(٧) ج: «عينيه».

وموضع مخالف لما يراه الإنسانُ الواقفُ على يساره.

وبالجملة فالأمرُ في الصورة المتخيّلة في العين كالأمر في الصورة المتخيلة في المرآة، فلمّا لم توجد صورةٌ حقيقية في المرآة فكذا القولُ في الصورة المتخيَّلة في العين.

وثانيهما: أنّ موضعَ الانطباع إمّا أن يكون ملوّناً أو لا يكون، فإن كان ملوناً فعند انطباع لون المرئي فيه إمّا أن يبقى اللونُ الأول أو لا يبقى، فإن بقي فقد اجتمع اللونان، وهو محال، وإن لم يَبْقَ صار ذلك اللونُ لوناً لذلك الجسم، وهو محالٌ لوجهين:

أمّا أولاً: فلأنّا وإن رأينا ذلك الشبح في الرطوبة الجليدية، إلا أنّا نراها غيرَ ملونة بل شفافةً صافية.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الإدراكَ إن كان عبارةً عن نفس حصول ذلك اللون في تلك الرطوبة فأينما حصلَ اللونُ وجب أن يحصلَ الإدراك، وإن كان مغايراً لذلك اللون فهو مخالفٌ لما هو الظاهرُ من مذهب أبي علي ابن سينا[1] من أنّ الإدراكَ نفسُ الانطباع، وأمّا إن كان موضعُ الانطباع غيرَ ملونٍ استحال أن يستقرَّ عليه الشبحُ كما لم يستقر في الهواء.

وأمّا الذي يدل خاصةً على أنّ الإدراكَ لا يجوز أن يكون متعلقاً بالصورة المنطبعة من غير أن يكون له تعلقٌ بالأمر الخارجي على ما هو مذهب أبي علي بن[2] سينا ـ فمن وجهين[3]:

أولها: وهي[4] أني أعلمُ بالضرورة أني أبصرت السماءَ والأرض، ولو كان الأمرُ على ما ذهب إليه أبو علي لمَا أدركتُ شيئاً منها، وهو مكابرة.

(١) قوله: «ابن سينا» سقط من ب، ج، وكتبت ابن بلا ألف.

(٢) ب، ج: «ابن».

(٣) ب، ج: «فوجهان».

(٤) ب، ج: «وهو».

وثانيهما: وهو أني أدركُ هذه الأشياءَ في أحيازها، ولو كان الأمرُ كما قالوه لما كان كذلك.

واحتج أصحابُ الانطباع بأمرين:

الأول: وهو أنّا نبصر القَطْر النازل خطّاً مستقيماً، وليس ذلك في الخارج فهو في القوة الباصرة.

الثاني: أنّا إذا نظرنا إلى الشمس كثيراً ثم غمضنا العين فإنّا نجد من أنفسنا كأنّا ننظر إلى قرص الشمس.

والجواب عن **الأول:** أنكم[١] في أكثر الأمور[٢] تستدلّون به على الحسّ المشترك فكيف تستدلون الآن[٣] به على أصل الانطباع؟ وأيضاً فلمَ لا يجوز أن يقال بأنه ارتسم في الهواء منه أثرٌ هو المبَصر؟ وأيضاً فلو جوّزنا أن نبصر شيئاً مع أنه ليس له[٤] في الخارج أثرٌ لزمنا القولُ بالسفسطة.

وعن **الثاني:** أنّا لا ننكر تأثر العين من المبصرات، ولكن عليهم أن يدلوا على أن ذلك التأثير[٥] شرطٌ في الإدراك.

المسألة الثانية: ذهب كثيرٌ من الرِّياضيين إلى أنّ حصولَ الإبصار مشروطٌ بخروج الشعاع من العين، ثم منهم مَن ذهب إلى أنّ الشرطَ اتصالُ الشعاع الخارج[٦]

---

(١) ب، ج: «الأول: وهو أنكم».

(٢) كذا في ب، ج: «الأمور»، وفي أ: «الأمر».

(٣) قوله: «الآن» سقط من ب، ج.

(٤) قوله: «له» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «التأثر».

(٦) ب، ج: «إتصال الشعاع من الخارج».

بالمرئي، ومنهم مَن ذهب إلى أنّ المعتبرَ اتصالُ الشعاع به، أو بمحلّه، أو بالضياء المتصل به، أو بمحلِّه، وهو مذهبُ أبي عليٍ وأبي هاشمٍ وأتباعهم[١].

والدليلُ على فساد القول بالشعاع أمران:

الأول: وهو أنّ الشعاعَ إمّا أن يكون متحيّزاً أو لا يكون متحيزاً[٢]، فإن كان الثاني استحال عليه الخروجُ والانتقال، وإن كان الأولُ فإمّا أن يكون المعتبرُ هو حصولَ ذلك الجسم في الهواء الذي بين الرائي والمرئي كيف كان، أو حصولَ ذلك الجسم هناك بشرط أن يكون خارجاً عن العين، فإن كان الأولُ فاللهُ تعالى قادرٌ على أن يخلق مثلَ ذلك الجسم خارجَ العين من غير أن يخرج عن[٣] العين شيء، فبهذا التقدير يتحقق حصولُ المدركية مع عدم هذا الشعاع الخارج. وإن كان الثاني فهو محال لوجهين:

أمّا أولاً: فلأنّ الخروجَ عن العين عبارةٌ عن الكون الذي يخصصه بالحيّز الخارج عن العين، وذلك الكون مما يُعقل حصولُه من دون أن يوجد بتلك[٤] العين.

وأمّا[٥] ثانياً: فلأنّ كونَه خارجاً عن العين إنما يتحقق في زمانٍ واحد، فوجب أن لا تحصل المدركيةُ إلا في ذلك الزمان الواحد، فثبت أنّ توقيفَ المدركية على خروج الشعاع باطل.

وثانيهما[٦]: وهو أنّ الشعاعَ الذي يخرج من العين إمّا أن يجب اتصالُه بالمرئي

---

(١) ب، ج: «وأتباعهما».

(٢) قوله: «متحيزاً» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «من».

(٤) ب، ج: «تلك».

(٥) في ب: «أمّا» دون واو.

(٦) ب، ج: «الثاني».

فإذا رأينا نصفَ كرة العالم وجب أن يخرج من العين أجسامٌ تغشى نصف كرة العالم، وذلك مستبعدٌ جدّاً[١]، وأيضاً وجب أن لا يرى المرئي إلا بعد انقضاء[٢] زمان يتحرك الشعاع فيه إلى المرئي، وذلك باطل؛لأنا كما نفتح العينَ نبصر الكواكبَ الثابتةَ مع غاية بُعدها عنّا.

وإمّا[٣] أن لا يجب اتصاله بالمرئي بل يجب اتصالُه بالضياء المتصل بالمرئي، فلا يخلو: إمّا أن يؤثر الشعاعُ الخارجُ من عيننا في الضياء الخارج أو لا يؤثر، والأول باطل؛ لأنّ الضَوءَ الخارجَ من عين العصفور يستحيل أن يقال: إنه يؤثر في الضوء المتصل بينه وبين فلك الثوابت، وفي جميع تلك الأفلاك. والثاني أيضاً باطل؛ لأنّ المسافةَ بين الرائي والمرئي على نسقٍ واحد، فلمّا لم توجد الحاجة[٤] إلى ذلك الشعاع في أكثر تلك المسافة فكذلك في الكل، وهذا المقدارُ هنا كافٍ[٥] بعد أن يعلم أن لنا في «المباحث المشرقية» كلاماً طويلاً في هذا الباب.

المسألة الثالثة: زعم جالينوس أنّ النورَ الموجودَ في الحدقة يؤثر في الهواء المتصل بينه وبين المرئي تأثيراً لأجله يصير آلةً له في الإبصار.

وهذا أيضاً باطلٌ لوجهين[٦]:

أمّا أولاً: فلأنّ تأثيرَ حدقةِ العصفور في جملة الهواء والأفلاك محال.

وأمّا ثانياً: فلأنه يلزم أن تزدادَ تلك الكيفيةُ عند اجتماع أقوياء البصر، فيلزم أن يكون ضعيفُ البصر إذا وقف بجنب قويّ البصر أن يصير إبصارُه أقوى.

---

(١) ب: «مستبعد بهذا».

(٢) ب: «انقضان» تحريف.

(٣) ب: «مع غاية بعد باعتماد إما»!

(٤) كذا في ب، ج: «الحاجة»، وفي أ: «الجارحة».

(٥) كذا في ب، ج: «كافٍ»، وفي أ: «كافي».

(٦) ب، ج: «من وجهين».

واعلم أنّ النكتةَ في إبطال القول بالانطباع والشعاع والتأثير واحد، فنقول لأصحاب الانطباع: إنّ العينَ الصغيرةَ لا تنطبع فيها الصورةُ العظيمة، ونقول لأصحاب الشعاع: العينُ الصغيرةُ لا يخرج عنها الجسم[١] العظيم، ونقول[٢] لأصحاب التأثير: العينُ الصغيرة لا تقوى على التأثير في هذه الأجسام العظيمة.

المسألة الرابعة: اتفقت المعتزلةُ على أنّ كونَ الرائي مقابلاً للمرئي أو في حكم المقابل له شرطٌ لصحة الرؤية، واتفقوا على أنّ وجودَ الضياء المتوسط شرطٌ لذلك، واتفقوا على أنّ القربَ القريب والبعدَ البعيد والحُجُب الكثيفة مانعة[٣].

وأصحابنا اتفقوا على أنّ هذه الأمورَ غير معتبرة.

أمّا المعتزلةُ فما زادوا في هذه الأمور إلا على دعوى الضرورة، وأمّا أصحابنا فلأنهم[٤] لمّا بَنَوا على[٥] أنّ اللهَ تعالى يصحّ أن يُرى ثبت لهم أنّ هذه الشرائطَ غيرُ معتبرةٍ في مطلق الإدراك، ولكنه من المحتمل أن يقال: أن[٦] مدركيةَ الواحد منا لله تعالى مخالفةٌ لمدركيتنا لغير الله تعالى، ولا يلزم من عدم اشتراط المدركية الأولى[٧] بهذه الشرائط عدمُ اشتراط النوع الثاني بها وبالله التوفيق[٨].

---

(١) ب، ج: «الشعاع».
(٢) ب، ج: «فنقول».
(٣) ب، ج: «ما نعة منه».
(٤) ب، ج: «فإنهم».
(٥) قوله: «على» سقط من ب، ج، وكلمة بَنَوا من تصحيحنا، وهي في الأصول: «بينوا».
(٦) قوله: «أن» سقط من ب، ج.
(٧) ج: «أولى».
(٨) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

الفصل الخامس: في ضد الإدراك

اتفق أصحابُنا على أنه قام بالأعمى معنًى يضادُّ الإدراك، وعوَّلوا فيه على قولهم: لم يكن أعمى ثم صار أعمى، فإذا قيل لهم: لمَ لا يجوز أن يكون المرجعُ به إلى عدم؟ أبطلوه من وجهين:

أحدهما: بناءً على قولهم: الذاتُ القابلة للضدَّين يستحيل خلوُّها عنهما.

وثانيهما[١]: أنه ليس جعلُ هذا أمراً عدميّاً وجعلُ المدركية أمراً وجوديّاً أولى بالعكس[٢].

وهاتان الطريقتان ضعيفتان: أمّا الأولى: فلمَا سيأتي بعد ذلك، وأمّا الثانية: فلمَا مرّ في أول الكتاب بيانُ[٣] ضعف هذه المقدمة، وإذا كان كذلك فنحن لا نثبت هذا الضدَّ ولا نقول به.

واعلم أنّ الكلامَ في الإدراكات طويل، وقد استقصينا القولَ فيها في «المباحث المشرقية»، فلنقنع[٤] في هذا الموضع بهذا القدر[٥]، وأما المقاصدُ[٦] وهو الكلامُ في كونه سميعاً بصيراً، وفيه فصولٌ ثلاثة[٧]:

الفصل الأول: فيما عوّل عليه الأصحاب فيه

اعتمد أصحابُنا على أن قالوا: إنه تعالى حيّ، وكلُّ حي يصح اتصافُه بالسمع

---

(١) ب، ج: «والثاني».

(٢) ب، ج: «بأولى من العكس».

(٣) ب، ج: «الكتاب من بيان».

(٤) ب: «فينتفع».

(٥) ج: «بهذا القدر في هذا الموضع»، ب: «بهذا القدر في هذا المواضع».

(٦) ب، ج: «ولنشرع في المقصود».

(٧) ب، ج: «ثلاثة فصول».

والبصر وأضدادهما، وكلُّ ذات قابلةٍ للمعنى وضدِّه فإنه يستحيل خلوُّها عن الضدَّين، فإذن ذاتُ الله تعالى موصوفةٌ إمّا بهاتين الصفتين وإمّا بشيءٍ من أضدادهما، وأضدادُهما نقصٌ وآفة، وهما محالان على الله تعالى، فإذن يجب اتصافُه تعالى بهاتين الصفتين، وهو المطلوب.

فإن قيل: سلّمنا أنه تعالى حيٌّ ولكن لِـمَ قلتم: إنّ كلَّ حي فإنه[1] يصح عليه السمعُ والبصر؟

لا يقال: لأنّ الحيَّ شاهداً يصح عليه ذلك فكذلك الحيُّ غائباً.

لأنا نقول: متى يلزم ذلك؟ إذا كانت الحياةُ غائباً مثلَ الحياة شاهداً أم إذا لم يكن كذلك[2]؟م ع.

بيانه: وهو أن كونَ الحياة بحيث يترتب عليها صحةُ العالِمِيّة والقادِريّة لازمٌ من لوازم الحياة، والاشتراكُ في اللوازم لا يقتضي الاشتراكَ من جميع الوجوه، وإذا كان كذلك فلا يلزم من كون الحياةِ القديمة والحياةِ المحدثة مشتركتين في إفادةِ صحةِ العالِمِيَّة والقادِريَّة اشتراكُهما في حقيقتهما، بل من المحتمل أن يكون تلك الحياةُ مخالفةً للحياة المحدثة، وإذا كان كذلك فلا يلزم من كون الحياةِ المحدثة مصححةً للسمع والبصر كونُ الحياةِ القديمة كذلك، فإن يتوقف صحةُ ذلك الدليل على بيان تماثل الحياتين، وذلك مما لم يذكروه.

الدليل[3] على استحالة[4] تماثلهما من وجهين[5]:

الأول: أنّ القديمَ يستحيل أن يكون مِثْلاً للمحدَث.

---

(١) قوله: «فإنه» سقط من ج.

(٢) ب، ج: «لا».

(٣) ب، ج: «ثم الذي يدل».

(٤) كذا في ب، ج: «استحالة»، وفي أ: «استحال».

(٥) ب، ج: «وجهان».

الثاني: أنّ الحياةَ القديمةَ لا يصحّ قيامُها بالجواهر[١] والحياةُ المحدثة لا يصح قيامها بذات الله تعالى، والحياةُ القديمةُ غيرُ مصححةٍ للشهوة والنفرة والجهل، ومصححةٌ للمعاني القديمةِ المتعلقِ كلِّ واحد منها بمتعلقاتٍ غيرِ متناهية، وأمّا الحياةُ المحدثةُ فبالعكس في كل هذه الأمور، واختلافُ اللوازم يقتضي اختلافَ الملزومات، فثبت بهذا أنّ حياةَ الله تعالى مخالفةٌ للحياة المحدثة، فلا يلزم من كون الحياة المحدثة مصححةً للسمع والبصر كونُ الحياة القديمة مصححةً لهما.

لا يقال: الحياتان وإن اختلفتا في خصوصية كلٍّ واحدٍ منهما لكنهما متماثلتان[٢] في مطلق كونهما حياة، فذلك المطلقُ هو المصحح.

لأنّا نقول: هذا لا يتم مع القول بنفي الحال، وعلى القول بإثباته كذلك، لاحتمال أن تكونَ الخصوصيةُ التي بها تخالف الحياةُ القديمةُ الحياةَ المحدثةَ مانعةً عن هذه الصحة، فلا بدّ من الدلالة على أنه ليس الأمرُ[٣] كذلك.

ثم إن سلّمنا أنّ الحياةَ القديمةَ مصححةٌ للسمع والبصر لكن لـمَ قلتم: إنه يثبت الصحة؟

بيانه[٤]: أنّ الحياةَ من حيث إنها حياةٌ مصححةٌ للشهوة والنفرة والظن والجهل والعمى والصمم، وكلُّ ذلك على الله تعالى محال؛ إمّا لأنّ خصوصيةَ حياته التي بها تخالف الحياةَ المحدثةَ منافيةٌ[٥] مانعةٌ عن هذه الصفات، أو لأنّ ذاتَه ـ تعالى ـ لكونها مخالفةً لسائر الذوات غيرُ قابلةٍ لهذه الصفات، فإذا عُقِل ذلك فليُعقل مثلَه في

---

(١) ب، ج: «بالجوهر».
(٢) ب، ج: «متماثلان».
(٣) ب، ج: «أن الأمر ليس».
(٤) ج: «بيان».
(٥) قوله: «منافية» سقط من ب، ج.

السمع والبصر، فإنّ حياته تعالى لمطلق[١] كونه[٢] حياةً وإن صححت قبولها[٣] لكن خصوصيتها[٤] أو خصوصية ذاته تعالى منعت من قبولها، وإذا كان كذلك لا[٥] يلزم القطعُ بحصول صحتها[٦].

لا يقال: استحالةُ الظن والجهل والعجز ليس للقسمين اللذين ذكرتموهما، بل لقسمٍ ثالث وهو وجوبُ أضداد هذه الأمور له تعالى.

لأنّا نقول: وجوبُ أضداد هذه الصفات لا بدّ وأن يكون لأحد القسمين اللذين[٧] ذكرناهما، وحينئذٍ يعود السؤال، وأيضاً فهب أنّ هذا القسمَ الثالثَ محتمل، لكن القسمين الأولين اللذين ذكرناهما أيضاً محتملان، فيتوجه السؤال.

ثم إن سلّمنا صحةَ كلٍّ واحد منهما على الله تعالى لكن لِـمَ قلتم: إنه يوجب[٨] اتصافَ ذاته إمّا بهما أو بضدّهما؟

قوله: لأنّ الذاتَ القابلةَ للشيء وضدِّه يستحيل خلوُّها[٩] عنهما.

قلنا: لا نسلّم.

وحاصلُ ما احتجَّ به أصحابُنا في تقرير هذا الفصل[١٠] أمورٌ خمسة:

أولها[١١]: أنه لا نزاعَ في أنّ الذاتَ القابلةَ للأضداد يستحيل خلوُّها عنها

---

(١) ب، ج: «بمطلق».
(٢) ب، ج: «كونها».
(٣) ب: «قبولها».
(٤) ب، ج: «خصوصيتها».
(٥) ب، ج: «لم».
(٦) ب، ج: «صحتها».
(٧) ج: «الذين» خطأ.
(٨) ب، ج: «يجب».
(٩) ب، ج: «خلوه».
(١٠) ب، ج: «هذا الأصل».
(١١) كذا في ب، ج: «أولها»، وفي أ: «أولهما».

بأسرها بعد اتصافها بها، فوجب أن يستحيلَ ذلك الخلوّ مطلقاً؛ لأنّ تلك الاستحالة إن كانت للذات أو للوازمها[١] وجب استمرارُ هذا الحكم، وإن كان الأمرُ[٢] غيرَ لازمٍ وكلُّ ما كان كذلك جاز زوالُه بعد حصوله، وبتقدير زوالِه يجب صحةُ خلوِّ الذات عن جميع الأضداد بعد اتصافها به، وذلك يقدح فيما حصل الاتفاقُ عليه من استحالته.

وثانيها: أنا توافقنا[٣] على أن الجوهر يستحيل خلوّه عن الأكوان، فيستحيل أيضاً خلوّه عن الألوان والطعوم والجامع[٤] العرضية.

وثالثها: أنه لو جاز خلوُّ الذات عن جميع المتضادات لمّا وجب التعاقبُ بين تلك الصفات؛ لأنّ الذاتَ إذا كانت خاليةً عن جميع الصفات فإذا حصلت صفةٌ فيها لم تكن تلك الصفةُ معاقبةً لصفةٍ أخرى، ولو لم يكن التعاقبُ بينها واجباً لجاز اجتماعُها، فإذن لو جاز خلوُّ الذات عنها بأسرها لجاز اتصافُها بها بأسرها، وذلك محال، فالأولُ أيضاً محال.

ورابعها: الجوهرُ إذا كان خالياً عن المعنى فخلوُّه عنه إمّا أن يكون لذاته أو لمعنى، والأولُ يقتضي امتناعَ اتصافِه بالصفة، والثاني يقتضي اتصافَه بالصفة[٥] حالَ خلوِّه عنها، وذلك محال.

وخامسها[٦]: أنّ طريقَنا إلى العلم باستحالة اتصاف الباري تعالى بالحوادث

---

(١) كذا في ب، ج: «للوازمها»، وفي أ: «لوازمها».

(٢) ب، ج: «فإن كان لأمر».

(٣) ج: «توفقنا» تحريف.

(٤) ب، ج: «والطعوم والروائح الجامع».

(٥) قوله: «بالصفة» سقط من ب، ج.

(٦) من قوله: «الجوهر إذا كان» إلى هنا سقط من ب.

هو أنه لو كان ممكنَ الاتصاف بها لما خلا في الأزل عنها وعن أضدادها، وذلك محال، فلو لم نعترف[١] بهذا الأصل لم يمكنا[٢] تقريرَ هذه الدلالة.

فهذا مجموعُ ما رأيته لأصحابنا في تصحيح هذا الأصل، وهي بأسرها ضعيفةٌ عندي:

أمّا الأول: فنقول: لا نسلّمُ حصولَ الاتفاق على أنّ الذاتَ بعد اتصافها بالصفات يستحيل خلوُّها عنها وعن جملة أضدادها، فإنّ أصحابَ أبي هاشمٍ اتفقت كلمتُهم على أنّ العرضَ الذي لا يبقى يجوز زواله عن المحلّ لا إلى ضدّ، ودعوى هذا الاتفاق كذب. وأمّا الأعراضُ الباقيةُ فهي لا تزول عن المحلّ إلا بمزيل، وذلك المزيلُ هو الضدُّ الطارئ عندنا، وذلك يقتضي امتناعَ خلوِّ الذات عن جميع الأضداد[٣] بعد قبولها الواحد[٤] منها[٥]، فإن صحَّ هذا المأخذُ ظهرَ الفرق بين الحالين[٦] وإلا منعنا الحكمَ في الأصل.

لا يقال: المسألةُ مجمعٌ عليها، فلا يمكن منعُها.

لأنّا نقول: تدّعون الإجماعَ مطلقاً أو بناءً على صحة تلك الأصول؟ ع م. فلِمَ قلتم: إنّ الإجماعَ حصل هنا[٧] مطلقاً؟

ثم إن سلّمنا الإجماعَ لتلك[٨] تدّعي إجماعاً قطعياً أو إجماعاً ظنيّاً؟ ع م.

---

(١) ب، ج: «نعرف».
(٢) كذا في ج: «يمكنّا»، وفي أ، ب: «يمكننا».
(٣) كذا في ب، ج: «الأضداد»، وفي أ: «الأضد» ومن الظاهر أنه تصحيف.
(٤) ب، ج: «لواحد».
(٥) ب: «منهما».
(٦) ب، ج: «الحالتين».
(٧) ب، ج: «هنا حصل».
(٨) ب، ج: «لكنك».

بيانه: أنّ الذي نسلّم أنّا لا نعلم مخالفاً في هذه الأصول، وهذا لا يكفي في القطع بعدم المخالف على ما مرّ.

ثم إن سلّمنا الإجماعَ المقطوع[١] لكن الدلالةُ تصير سمعية؛ لأنّ الدليلَ إذا صارت[٢] إحدى مقدماته سمعيةً كان هو في نفسه سمعيّاً، فيكون دليلُكم في كونه تعالى سميعاً بصيراً أيضاً سمعيّاً، وإذا اكتفيتم بذلك فالآياتُ الصريحةُ الواردةُ في هذا المعنى[٣] أولى بالاعتبار.

وأمّا الثاني: فهو قياسٌ من[٤] غير جامع، وهو لا يفيد الظنَّ فضلًا عن اليقين.

وأمّا الثالث: فهو منقوضٌ بالضدين اللذين[٥] بينهما واسطةٌ مثلُ السواد والبياض.

وأمّا الرابعُ: فهو ضعيف؛ لأنّ عدم المعنى لا يجوز أن يقال: إنه ثبت للذات أو للمعنى.

وأمّا الخامس: فهو في غاية الركاكة؛ لأنه تصحيحُ الأصل بالفرع[٦].

فظهر ضعفُ هذه الوجوه.

ثم إن سلّمنا أنّ الذاتَ لا تخلو عن الضدين فلِمَ قلتم: إنه يجب أن يكون الأمرُ كذلك في الغائب؟

---

(١) كذا في ب، ج: «المقطوع»، وفي أ: «المعقود به».

(٢) ب، ج: «صار».

(٣) ب، ج: «الباب».

(٤) قوله: «من» سقط من ج.

(٥) أ، ج: «الذين» خطأ.

(٦) ج: «الأصل بالفرع ضعف»!

ثم إن سلّمنا أنّ الأمرَ في الغائب كذلك فلِمَ قلتم: إنه لا يجوز كونُه تعالى متصفاً بضدّ السمع والبصر؟

قوله: لأنّ[١] ضدّهما نقص، وهو على الله محال[٢].

قلنا: ما تفسير النقصِ ليصح بعد ذلك أن يقال[٣]: إنّ ضدّ[٤] السمع والبصر نقص؟

لا يقال: قالت الفلاسفة: الكمالُ عبارةٌ عن حصول شيء لشيء[٥] من شأنه أن يكون له، والنقصُ هو أن لا يحصلَ شيءٌ لشيء[٦] ليس من شأنه أن يكون حاصلًا له.

لأنّا نقول: هذا باطل؛ لأنّ الحيَّ من شأنه الاتصافُ بالجهل الذي هو عبارةٌ عن اعتقادٍ مخالفٍ للمعتقد مع أنّ حصولَه نقصٌ وعدمه كمال، وأيضاً فعلى هذا التفسير لا يصح أن يقال: أضدادُ السمع والبصر نقائص؛ لأنها عندكم أمورٌ وجودية.

ثم إن سلّمنا أنّ ماهيةَ النقص والكمال معقولةٌ فلِمَ قلتم: إنّ ضد[٧] السمع، والبصر نقصٌ وآفة؟

بيانُه: أنّ الذي هو صفةُ نقصٍ في الشاهد ليس هو أن لا يسمعَ الإنسانُ وأن لا يبصر، بل أن لا تكون[٨] الحاسّةُ الصحيحةُ حاصلةً له، وفي الغائب لا يمكن أن يُجعَلَ

(١) قوله: «لأن» سقط من ب، ج.
(٢) ب، ج: «عليه».
(٣) ب، ج: «أن يقال بعد ذلك».
(٤) كذا في ب، ج: «ضد»، وفي أ: «الضدّ».
(٥) كذا في ب، ج: «لشيء»، وفي أ: «لَيْسَ».
(٦) قوله: «ليس» سقط من ب، ج.
(٧) ب، ج: «أضداد».
(٨) ب: «أن لا يكون».

عدمُ الحاسّة الصحيحة نقصاً، فإذن ما هو نقصٌ في الشاهد ليس بنقص في الغائب، وما يمكننا[1] أن ندّعي كونَه نقصاً في الغائب ليس بنقص في الشاهد.

لا يقال: النقصُ في الشاهد ليس عبارةً عن عدم الإبصار والسماع، ولا عن عدم الحاسة الصحيحة، بل عن المعنى المضادّ للإدرك.

لأنّا نقول: لا دليلَ على إثبات هذا المعنى، وبتقدير ثبوته فلا يُعلم إلا بدليل دقيق، فكيف يمكن أن يقال: النقصُ الذي يعلم بالضرورة عائدٌ إليه؟

ثم إن سلّمنا أنّ ضدَّ السمع والبصر نقصٌ لكنهما أيضاً كذلك؛ لأنَّ السمعَ والبصرَ إمّا أن يكون عبارةً عن انطباع صورة المبصر والمسموع في ذات السامع والرائي، وإمّا أن يكون حالةً مغايرةً لذلك لكنها مشروطةٌ بهذا التأثر، والتأثرُ نقص، وما لا يحصل إلا مع النقص فهو نقص، فالسمعُ والبصرُ نقص.

لا يقال: لمَ قلتم: إن هذا الإدراكَ لا يحصل إلا مع هذا التأثر؟

لأنّا نقول: نحن الآن في مقام السؤال، وبهذا الاحتمال يكون السمعُ والبصرُ نقصاً، فعليكم إبطالَ هذا الاحتمال.

ثم إن سلّمنا أنّ ضدَّ السمع والبصر نقصٌ فلِمَ قلتم: إنّ النقصَ على الله محال؟

واعلم أنّ أجودَ ما قيل في بيان هذه المقدمة الإجماع، وعلى هذا تصير الدلالةُ سمعية؛ لأنّ الذي يدل على كون الإجماع حجّةً إمّا الآيات أو الأخبار، وإذا كان الأمر كذلك[2] كان[3] التمسكُ[4] في الابتداء بالآيات الدالة على كونه تعالى سميعاً

(١) ج: «وما يمكنا».

(٢) قوله: «وإذا كان الأمر كذلك» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «فكان».

(٤) زاد في ب: «بها».

بصيراً[(١)] أولى من ذكر[(٢)] هذه الطريقة الطويلة التي كلُّ واحدةٍ من مقدّماتها ضعيفةٌ[(٣)] عسرة، فهذا ما عندي في هذه الطريقة.

ثم إن سلّمنا أن هذا الكلامَ يقتضي كون الباري تعالى سميعاً بصيراً لكنه لعينه[(٤)] يقتضي اتصافَه تعالى بإدراك الشمّ والذوق واللمس، وللأصحاب اضطرابٌ فيه، وقياسُ قولهم لوجب[(٥)] القولَ بإثباته، على ما هو مذهبُ القاضي وإمام الحرمين.

واعلم أنّ الأسئلةَ المتقدمةَ مشكلةٌ لا محيص عنها، وأمّا الأسئلةُ الأخيرةُ فيمكن الجوابَ عنها على ما سيأتي ذكره في بيان تقرير الدليل المعتمد.

الفصل الثاني: في تصفّح أدلة المعتزلة في كونه تعالى مدركاً

احتجوا بأن قالوا: اللهُ تعالى حيٌّ لذاته، وكلُّ حي لذاته فإنه يُدرِك المدرَك عند وجوده.

أمّا المقدمةُ الأولى فهي بيّنة، وأمّا الثانية[(٦)] فلأبي عليٍّ وأبي هاشمٍ طريقةٌ في تقريرها، ولصاحبِ «المعتمد» طريقةٌ أخرى.

أمّا طريقةُ المتقدِّمين: فهي أنّ الحييّةَ شاهداً مقتضيةٌ للمدركية، فكذلك الحييّةُ غائباً يجب أن تكون مقتضيةً للمدركية.

---

(١) من قوله: «بالآيات الدالة على» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٢) ج: «ذكره».

(٣) ب، ج: «صعبة».

(٤) ب، ج: «بعينه».

(٥) ب، ج: «يوجب».

(٦) كذا في ب، ج: «الثانية»، وفي أ: «الثاني».

بيانُ الأول من وجهين:

الأول: أنّ العضوَ متى كان من جملة الحي صح وقوعُ الإدراك به، ومتى خرج من جملة الحي بالقطع أو بالشلل لم يصح وقوعُ الإدراك به، وهذا الدورانُ يقتضي أن يكونَ المقتضي للمدركية هو كونه حيّاً.

لا يقال: لمَ لا يجوز أن يكونَ المقتضي للمدركية هو اتصالَه بالحي أو حلولَ الحياة فيه؟

لأنّا نقول:

أمّا الأول: فباطلٌ بالشَّعْر والظفر.

وأمّا الثاني: فإمّا أن يكون المرادُ منه حلولَ الحياة فيه كيف كانت أو[1] أن[2] تحلّ فيه حياةُ ذلك المدرك، والأولُ باطلٌ وإلا وجب[3] أن يُدركَ زيدٌ بيد عمرٍو، والثاني هو المقصود؛ لأنّ قولَنا: في ذلك العضو حياةُ ذلك الشخص، لا معنى له إلا أن تلك الحياة توجب كونَ ذلك الشخص حيّاً، وهذا رجوعٌ إلى أنه أدرك باليد لدخولها في جملة الحي.

الثاني: وهو أنه لمّا ثبت أنّ الحيَّ السليمَ الحسِّ يجب أن يُدرِك المدرَكَ عند حضوره مع ارتفاع الموانع وحصول الشرائط فنقول: هذا الوجوبُ إمّا أن يكون لانتفاء الموانع، أو لصحة الحاسة، أو لوجود المدرك، أو لقسمٍ آخر وراء هذه الأقسام.

والأولُ باطلٌ لثلاثة أوجه[4]:

(١) ج: «ا» بلا واو.
(٢) قوله: «أن» سقط من ج.
(٣) ب، ج: «لوجب».
(٤) قوله: «لثلاثة أوجه» سقط من ب، ج.

أمّا أولاً: فلأنّ فَقْد الموانع لا يختص بالحي دون الميت، فكان يجب أنّ الميتَ يرى[١] المرئيات.

وأمّا ثانياً: فلأنّ انتفاءَ الموانع أمورٌ كثيرة، وليس تعليلُ المدركية ببعضها أَولى من تعليلها بالباقي، فإمّا أن يعلَّلَ بالكل، وهو محال؛ أو[٢] لا يعلَّل بشيء منها، وهو المطلوب.

وأمّا ثالثاً[٣]: فلأنّ العدمَ لا يصلح أن يكون علةً لأمرٍ ثبوتي[٤].

والثاني باطلٌ لثلاثة أوجه[٥]:

أمّا أولاً: فلأنّ المرجعَ بسلامة الحسّ إلى أمورٍ كثيرة فلمْ يكون بعضُها بالعلّيّة دون البعض أَولى من العكس ، فإمّا أن يكون الكلُّ علّةً أو لا يكون شيءٌ منها علة، والأولُ باطلٌ فتعيّن الثاني.

وإنما قلنا: إنّ الأولَ باطل؛ لأنّ التركبَ[٦] في العلل العقلية محال؛ لأنها إذا اجتمعت فإمّا أن يكون لكل[٧] واحدٍ منها أثرٌ في شيء أو لا يكون، فإن كان فإمّا أن يكون لكل[٨] واحد منها أثر في تمام ذلك الحكم، فيكون كلُّ واحدٍ منها علةً مستقلة، وهو محال؛ لأنه يلزم استغناءُ الحكمِ بكل واحدٍ منها أو في[٩] بعض ذلك[١٠] الحكم،

---

(١) ب، ج: «أن يرى الميت».

(٢) ب، ج: «وإما أن».

(٣) ج: «وأما الثالث».

(٤) ب، ج: «للأمر الوجودي».

(٥) قوله: «لثلاثه أوجه» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «التركيب».

(٧) ب: «يكون كل».

(٨) ب: «يكون كل».

(٩) ب: «وفي».

(١٠) «ذلك» مكرر مرتين في ج.

وهو محال لاستحالة تبعّض الحكم الواحد، أو[١] لا يكون لشيء منها أثر في شيء أصلاً، فحينئذٍ لا يكون الحكمُ حاصلاً عنها وقد فرض كذلك، هذا خُلف.

وأمّا ثانياً: فلأنّ صحةَ الحاسة أمرٌ عائد إلى الآحاد، والمدركيةَ أمرٌ عائد إلى الجملة، والعائدُ إلى الجملة[٢] لا يكون معلَّلًا بالعائد[٣] إلى الآحاد.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ المعنيَّ بصحة الحاسة أن لا يكون بها آفةٌ من عمًى وغيره[٤]، وهذا نفي، والنفيُ[٥] لا يجوز أن يكون علةً لصفةٍ ثبوتية.

والثالث أيضاً باطلٌ لوجهين[٦]:

أمّا أولاً: فلأنّ المدركيةَ قد توجد في غير المدرِك، وما يوجد في غيره لا يوجد له حالاً ولا حكماً[٧].

أمّا ثانياً: فلأنه يقتضي امتناعَ كوننا مدرِكين للسواد والبياض دفعة؛ لأنّ كل واحدٍ منهما يقتضي صفةً مضادةً للصفة التي يقتضيها[٨] الآخر.

والرابع أيضاً باطل[٩]؛ لأنّ المقتضيَ للمدركية لو كان أمراً مغايراً للحييّة وصحةِ الحاسة وحضورِ المدرَك وانتفاء الآفات لزمت المحالات المذكورة في مسألة الإدراك.

---

(١) ب، ج: «وإما أن».

(٢) ب، ج: «للجملة».

(٣) ب، ج: «بأمر عائد».

(٤) ب، ج: «أو غيره».

(٥) قوله: «والنفي» سقط من ج.

(٦) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «أو حكمًا».

(٨) ب: «تقتضيها».

(٩) ب، ج: «باطل أيضاً».

ولـمّا بطلت هذه الأقسامُ لم يبق إلا أنّ المقتضيَ لها هو الحييّة.

ثم لـمّا رأينا أنّ الحيّ قد يكون مدرِكاً وقد لا يكون مدرِكاً وقد لا يكون عِلمُنا أن اقتضاءَها للمُدرَكية بشرط حضور المدرَك وانتفاءِ الآفات.

وإنما قلنا: إنّ الحيية لـمّا كانت مقتضيةً للمدركية شاهداً وجب أن تكون مقتضية لها[١] غائباً[٢]؛ لأنّ صفةَ الحييّة غيرُ مختلفة في الشاهد والغائب، فإذا كانت مقتضيةً للمدركية في الشاهد وجب أن تكون في الغائب كذلك[٣].

لا يقال: الحييّةُ إنما تقتضي المدركيةَ في الشاهد بشرط صحّة الحاسّة، وهذا الشرطُ محالٌ على الله تعالى، فوجب استحالةُ المدركية في حقه تعالى.

لأنّا نقول:

أمّا أولاً: فحاجتُنا إلى الحواس لكوننا أحياءً بالحياة، واللهُ تعالى حيٌّ لذاته فيكون مستغنياً عن الحواس، كما أنّ الذي لأجله احتجنا إلى الآلات في أفعالنا كوننا قادرين بالقُدَر، وكما[٤] يستغني القادرُ لنفسه[٥] عن الآلات فكذلك الحيُّ بنفسه يستغني عن الحواس.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الموصوفَ بما يقتضي الحكمَ لا بدّ وأن يصحَّ عليه ما يكون شرطاً[٦] في اقتضائه، كما أنّ كونَ القادر قادراً لـمّا اقتضى[٧] صحةَ الفعل بشرط

---

(١) قوله: «مقتضية لها» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «كذلك غائباً».

(٣) ب، ج: «كذلك في الغائب».

(٤) ب، ج: «فكما».

(٥) ب، ج: «بنفسه».

(٦) ج: «شرط» خطأ.

(٧) ب: «لما يقتضي».

ارتفاع الموانع لم يَجُـزْ أن يقدرَ قادرٌ على أمرٍ ويمنعه منه مانعٌ بحيث لا يصح زوالُه، بل لا بدّ في كل ما يُعدُّ مانعاً أن يصحَّ زوالُه، فكذلك هنا[١] لو كانت الحييّةُ لا تقتضي المدركيةَ إلا بشرط الحاسة وجب في كل حيّ أن يصحَّ الحاسةُ عليه[٢]، ولمّا كان ذلك باطلاً ثبت أنّ اقتضاءَ الحييةِ للمدركية[٣] لا يتوقف على صحة الحاسة، وهذا منتهى هذه الطريقة.

والاعتراضُ عليه[٤]: أن نقولَ[٥] لا نسلّم أنّ المقتضي للمدركية شاهداً إنما هو الحييّة.

أمّا الوجهُ الأول ـ وهو الدوران ـ فقد بيّنّا غيرَ مرة أنه لا يجوز التعويل عليه في معرفة العلِّيّة، وأيضاً فلِمَ لا يجوز أن يقال: إنما أدركنا باليد؛ لأنّ فيها حياةً وهي متصلةٌ به[٦]، وهذا قسم مغايرٌ لما[٧] ذكرتموه.

وأمّا الوجه الثاني فنقول: لـمَ لا يجوز أن يكون المؤثرُ في المدركية صحةَ الحاسة واعتدالَ المزاج؟

قوله: صحةُ الحاسة عبارةٌ عن مجموع أمور، ولا[٨] يجوز تعليلُ الحكم الواحد بالأمور الكثيرة.

---

(١) ب: «هاهنا».

(٢) ب، ج: «عليه الحاسة».

(٣) كذا في ب، ج: «للمدركية»، وفي أ: «المدركية» وهي موافقة في المعنى لما فيهما ولكنهما أصرح.

(٤) ب، ج: «فالاعتراض».

(٥) قوله: «أن نقول» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «بها».

(٧) كذا في ب، ج: «مغاير لما»، وفي أ: «مغايرة ولما».

(٨) ب، ج: «لا».

قلنا: هذا باطلٌ على أصلكم؛ لأنّ بعضَ الأجسام يصح حلولُ الحياة فيه عندكم، وبعضَها لا يصح، فصحةُ حلولِ الحياة في الجسم الذي يصح ذلك عليه لا يمكن أن يكون معللاً بأمر عائد إلى الجملة؛ لأنّ الجملةَ إنما تصير جملة بصفة الحييّة التي هي تابعةٌ للحياة التي هي تابعةٌ لحلول الحياة، فإذن تلك الصحةُ معللةٌ بما يكون عائداً إلى الأفراد، وذلك لا يكون أمراً واحداً وإلا لزم صحةُ حلولِ الحياة في الجوهر الواحد، وأنتم لا تجوِّزون ذلك، فإذن لا بدّ وأن تكون[1] تلك الصحةُ معللةً لأمورٍ كثيرةٍ قائمة بتلك الأجزاء، فيكون الحكمُ الواحدُ معللاً بأمورٍ كثيرة.

وبهذا الطريق يتبين ضعف ما ذكرتموه ثانياً من أنّ الحكم العائدَ إلى الجملة لا يكون معللاً بالصحة التي هي أمرٌ عائدٌ إلى الأفراد.

ثم إن سلّمنا أنّ الحييّةَ شاهداً مقتضيةً للمدرَكية، لكن لا نسلّم أنّ الحييّةَ غائباً صفة، بل هي عبارة عن كون الذات المخصوصة بحيث لا يستحيل أن[2] يعلم ويقدر، فتلك الذاتُ مخالفةٌ للحييّة شاهداً، فلا يلزم من كون الحيية شاهداً مقتضية للمدركية كونُ تلك الذات غائباً كذلك.

وأمّا نفي استحالة العالِمية والقادِرية فذلك عدم، والعدمُ لا يصلح جعلُه مقتضياً للحكم.

ثم إن سلّمنا أنّ الحييةَ غائباً صفةٌ لكن لا نسلّم أنه يجب كونُها مقتضيةً للمدركية.

بيانُه: ما مرّ في الكلام على طريقة أصحابنا من أنّ لكل واحد من الحياتين[3] أحكاماً لم تثبت للأخرى، وذلك يقتضي كونَهما في حكم المختلفين، وحينئذٍ لا يلزم من كون إحدى الحياتين[4] مقتضيةً حكمًا كونُ الأخرى كذلك.

---

(١) ب: «وأن كانت».

(٢) ب: «أين».

(٣) ب، ج: «الحيَّين».

(٤) ب، ج: «الحيَّين».

ثم إن سلّمنا أنّ ما ذكرتم[1] لا يقتضي اختلافَ الحياتين[2]، ولكنهم لم يذكروا دلالةً على تساويهما مطلقاً.

لا يقال: حكمُ الحيية تصحيحُ العالِمِيّة والقادِريّة، وهذا القدرُ مشتَرَكٌ فيه بين الشاهد والغائب.

لأنّا نقول: قد بيّنّا أنه لا يلزم من الاشتراك في الحكم الاشتراكُ في الحقيقة.

ثم إن سلّمنا تساويَ الحياتين[3] لكن لعلّ الذاتَ المخصوصة التي لله تعالى لا تكون قابلةً لهذه الصفة، أو قائمة[4] بذات الله صفةٌ أخرى منافيةٌ لصفة المدركية، أو كان حصولُ المدركية مشروطاً بحصول شرطٍ محال في حق الله تعالى، فلا جَرَمَ امتنع اتصافُه بها مع قيام المقتضي في حقه؛ لأنّ الحكمَ كما ينتفي لانتفاء المقتضي فقد ينتفي لانتفاء القابل أو لحضور المانع، وهذا كما تقول في صحة الشهوة والنفرة والجهل والظن، فإنّ كلَّ واحد[5] من لوازم الحييّة شاهداً.

ثم إنه لم يثبت صحةُ شيء منها في الغائب لاحتمال شيء من تلك[6] الأقسام فلِمَ لا يجوز أن يكون الأمرُ هاهنا[7] كذلك؟ وإن كان لا يمكننا[8] التنصيصَ على ذلك المانع.

لا يقال: ما أحال معلولَ العلة فإنه يحيل ذاتَ العلة، فإذا كانت الحييّةُ مقتضيةً

---

(١) ب، ج: «ذكرناه».

(٢) ب، ج: «الحيَّين».

(٣) ب، ج: «الحيَّين».

(٤) ب، ج: «قامت».

(٥) ب، ج: «ذلك».

(٦) ب، ج: «هذه».

(٧) ب، ج: «هنا».

(٨) ج: «لا يمكنا».

للمدركية[1] فلو كانت المدركيَّةُ ممتنعةً على الله تعالى لزم امتناعُ الحيية عليه.

لأنّا نقول: لا نسلّم أن[2] ما أحال معلولَ العلة فإنه لا بدّ وأن يكون[3] يحيل العلة.

بيانُه من وجهين:

الأول: وهو أنّ صحةَ الشهوة والنفرة[4] من لوازم الحييّة، ثم لم يلزم من انتفاء هذا الحكم غائباً انتفاء الحيية، فكذلك هنا[5].

الثاني: وهو[6] أنّ الحُجُبَ الكيفية[7] مانعةٌ من حصول المدرَكيةِ وغيرُ مانعةٍ من حصول الحيية.

ثم إن سلّمنا أنه لم يوجد المانعُ من حصول صفة المدركية في الغائب، لكن[8] لمَ لا يجوز أنّ يقال: إنّ صدورَها عن الحيية مشروطٌ بسلامة الحاسة، فلمّا استحال تحققُ هذا الشرط في حق الله تعالى لا جرم استحال حصولُ هذه الصفة هناك؟

قوله: المدركيةُ لا حاجةَ بها إلى صحة الحاسة شاهداً[9].

قلنا: لا نسلّم.

---

(١) كذا في ب، ج: «للمدركية»، وفي أ: «للمدرك».

(٢) قوله: «أن» سقط من ب.

(٣) قوله: «يكون» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «النفرة والشهوة».

(٥) ب، ج: «هاهنا».

(٦) ب، ج: «هو».

(٧) ب، ج: «الكثيفة».

(٨) ب، ج: «ولكن».

(٩) ب، ج: «شاهداً إلى صحة الحاسة».

قوله: لأنّ المدركيةَ عائدةٌ إلى الجملة، وصحةُ الحس[١] عائدةٌ إلى الأفراد، والعائدُ إلى الجملة لا يكون مشروطاً بالعائد إلى الأفراد.

قلنا: لا نسلّم أنّ المدركيةَ عائدةٌ إلى الجملة، على ما سيأتي تقريره إن شاء الله تعالى[٢] في إبطال القول بالبيّنة.

ثم إن سلّمنا ذلك فلا نسلّم أنّ العائدَ إلى الجملة لا يكون مشروطاً بالعائد إلى الآحاد.

بيانه: ما مرّ، والذي نزيده أنّ الحييّةَ عائدةٌ إلى الجملة، وهي معللةٌ بالحياة العائدةِ إلى الأفراد، فإذا جاز ذلك في التعليل فلِمَ لا يجوز مثلُه في الاشتراط؟

قوله: احتياجُنا إلى صحة الحاسة لكوننا أحياءً بالحياة.

قلنا: لا نسلّم، وما الدليلُ عليه؟ ثم الدليلُ[٣] على بطلانه أنه لا الحياةَ ولا الحيية ولا ترتب الحيية على الحياة مشروطةٌ[٤] بصحة الحاسة لتحقق كلِّ ذلك دون صحة الحاسة.

ثم إن سلمنا أنه لا يتوقف على هذا الشرط فلِمَ لا يجوز أن يكون حصولُ هذه الحالة متوقفاً على تأثر الرائي والسامع عن المرئي والمسموع؟ ولّما كان ذلك التأثر[٥] محالاً على الله تعالى كان ذلك الحكمُ أيضاً محالاً.

ثم إني لا أجعل ذلك التأثر[٦] نفسَ انطباع صورة[٧] المبصرة حتى يكون

---

(١) ب، ج: «الحاسة».

(٢) قوله: «إن شاء الله تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٣) ب، ج: «الذي يدل».

(٤) ب، ج: «مشروط».

(٥) كذا في ب، ج: «التأثر»، وفي أ: «التأثير».

(٦) كذا في ب، ج: «التأثر»، وفي أ: «التأثير».

(٧) ب، ج: «الصورة».

إبطالُ القول به[١] كافياً في المقصود؛ لأنّ السائلَ يكفيه المطالبةُ بمطلق التأثر[٢] وإن لم يمكنه تعيينه.

فهذا جملةُ الكلام على طريقة مشايخ المعتزلة في هذا الباب[٣]:

الطريق الثاني وهو الذي ذكره صاحبُ «المعتمد» أن قال:

«إنّا إذا علمْنا في شيء كونَه حيّاً فإنّا نعلم عند ذلك أنه متى وصل إليه المدرَك فإنه لا بدّ وأن يدركَه وإن لم يوجد شيءٌ آخر، ومتى لم يكن حيّاً استحال أن يدرِك المدرَك وإن وجد سائرُ الأشياء، وذلك يقتضي كونَ الحييّة علةً للمدركية؛ إذا لو لم يكن كذلك لكان الحيُّ السليم إذا وصل إليه المدرَك ولم يوجد ما يقتضي الإدراك وجب أن لا يصير مدرِكاً له، وذلك يقدح فيما علمناه بالضرورة من أنّا متى علمناه حيّاً سليماً عن الموانع علمناه مدركاً للمدرك الواصل إليه، وإذا ثبت ذلك فنقول: لا شك أنّ المدركيّةَ موقوفةٌ على حصول المدرك.

ثم لا يخلو: إمّا أن يتوقفَ بعد ذلك على شرطٍ آخر أو لا[٤] يتوقف، فإن لم يتوقف على شرطٍ آخر كانت المدركيةُ حاصلة.

وأمّا الأولُ فلا يخلو: إمّا أن يكون ذلك الشرطُ هو الشرائطَ المعقولةَ فيما بيننا من سلامة الحواس، وعدمَ القرب القريب والبعد البعيد، وارتفاعَ الحجب[٥]، وإمّا أن يكون شرطاً آخر وراءَ هذه الشرائط، والأولُ باطل؛ لأن تلك الشرائط لا يعقل ثبوتُها إلا في حقّ الأجسام، واللهُ تعالى ليس بجسمٍ فيستحيل تحقُّقها في حقه[٦]، وما

---

(١) ج: «بهما»، ب: «بها».

(٢) كذا في ب، ج: «التأثر»، وفي أ: «التأثير».

(٣) قوله: «في هذا الباب» سقط من ب، ج.

(٤) ب: «ولا».

(٥) ب، ج: «الحجاب».

(٦) ب، ج: «في حقه تحققها».

استحال ثبوتُه استحال كونُه شرطاً لثبوت غيره؛ لأنّ كونَه شرطاً لثبوت غيره صفةٌ ثبوتيةٌ له، والصفات الثبوتية لا يعقل ثبوته[١] إلا للأمور الثابتة، فالعدم الصرف يستحيل كونه شرطاً.

والثاني أيضاً باطل؛لأنا لو وّقفنا صحةَ حصول الإدراك على شرطٍ آخر سوى هذه الشرائط المعقولِه لزمنا الجهالات؛ إذ من الجائز أن يقال: الحيُّ السليمُ بعد استجماع هذه الشرائط لا يحصل له الإدراكُ لعدم حضور ذلك الشرط، وذلك يوقعنا في الجهالات، على ما مرّ تقريرُه في مسألة الإدراك، فثبت أنّ المقتضيَ لكون الباري تعالى مدرِكاً حاصل، والشرائط التي يمكن كونُها شرائطَ لمدركية الله[٢] تعالى فهي بأسرها حاصلةٌ له تعالى، فوجب القطعُ بكونه تعالى مدركاً».

هذا ما لخّصته من كلامه بعد حذف التطويلات.

والاعتراضُ عليه[٣] أن نقول: المعنى بكونه تعالى حيّاً أنه ذاتٌ مخصوصةٌ لا يستحيل عليها أن تعلمَ وتقدر، فإذا ادّعيت في كلِّ حيٍّ أنه لا بدّ وأن يكون مدرِكاً للمدرَك وإن لم يوجد شيءٌ آخر كان حاصلُ كلامك راجعاً إلى أنّ كلَّ ذات لا يمتنع عليها أن تكونَ عالمةً وقادرةً فإنها لا بدّ وأن تكونَ مدركة، وكلُّ عاقل يعلم بالضرورة أن دعوى الضرورة في هذه المقدمة مكابَرةٌ وكذب، بل الأغلبُ على أكثر الأوهام أنّ هذه الإدراكاتِ لا تحصل إلا بالحواسّ المخصوصة، وأنه متى لم يوجد شيءٌ من هذه الحواس والانفعالات فإن هذه الإدراكاتِ لا تحصل إلا بالحواس المخصوصة، وأنه متى لم يوجد شيء من هذه الحواس والانفعالات فإن هذه لا تحصل.

---

(١) ب، ج: «ثبوتها».

(٢) ج: «لمدركية لله».

(٣) قوله: «عليه» سقط من ب، ج.

أمّا[١] الفلاسفةُ فقد اتفقت كلمتُهم على أنّ الإحساسَ إنما يقع بالعَصَب، وأنّ اللحمَ الذي لا يخالطه شيءٌ من تليف[٢] العصب فإنه لا يكون حسّاساً، وعن هذا قالت الأطباء: إنّ لحم الكبد والرئة والطّحال لمّا لم يخالطها شيء من ليف العصب لا جَرَمَ لا يحسّ بالأورام التي تحدث فيها، وإنما يحس بها بواسطة الإحساس بتمدّد أغشيتها.

وأمّا المتكلّمون فلم يدَّعِ أحدٌ منهم أنه تعالى متى علم حيّاً فإنه يعلم بالضرورة وجوبَ كونِه مدركاً.

فبطل ما قاله هذا الرجل.

واعلم أن أبا الحسين وأصحابَه قد جرت عادتهم أنهم متى لم يجدوا في المسألة كلاماً جيداً فإنهم يدّعون فيها الضرورة، ومع ذلك فلم يكن دعوى الضرورة في شيء منها أقبحَ منها في هذه المسألة، ولذلك[٣] لم يذكر أبو الحسين دعوى الضرورة في هذه المسألة.

لا يقال: إني لا أدّعي الضرورة في أنّ الحيَّ يجب أن يكون مدرِكاً، بل أدّعي الضرورةَ في أنّ الحيَّ يصح[٤] أن يكون مدركاً.

لأنّا نقول: المعنى بكونه تعالى حيّاً عندك هو أنه ذاتٌ مخصوصة لا يستحيل عليها أن يعلمَ ويقدر، ونحن لا نجد من أنفسنا أنّ الذي يكون كذلك فإنه لا بدّ وأن يصحَّ عليه كونُه مدركاً، نعم[٥] هبْ أنّ الأمرَ كذلك في الشاهد مع الاختلاف

---

(١) ب، ج: «وأما».
(٢) ب، ج: «لِيف».
(٣) زاد في ب، ج: «في هذه المسألة»، وليست في أ.
(٤) ب، ج: «يصلح».
(٥) ب، ج: «بلى».

العظيم[١]، ولكن كونُه تعالى حيّاً مخالفٌ لكوننا أحياء، ولا مشاركةَ بين كونه حيّاً وبين[٢] كوننا أحياء إلا في أمرٍ سلبيّ وهو أنه لا يمتنع العالِمِيّة والقادِريّة، فلا يلزم من صحة المدركية مع هذه الحييّة صحتُها مع تلك الحيية.

ثم إن سلّمنا أنّ كلَّ حيّ يصح أن يكونَ مدرِكاً ولكن على معنى أنّ كونَه تعالى حيّاً علة[٣] هذه[٤] المدركية، أو على معنى أنّ كونَه تعالى حيّاً غيرُ منافٍ لهذه المدركية؟ فإن كان الأولُ فلا بدّ فيه من الدلالة، ودعوى الضرورة بَهتٌ صِرف، والثاني مسلَّم، ولكن لا يحصل منع[٥] المقصود؛ لأنه لا يجب القطعُ بحصول الشيء عند بيان حصول ما يصحّحه ولا ينافيه، كما قلنا في صحة الشهوة والنفرة والجهل والظن.

وبالجملة فحاصلُ كلام هذا المستدل أنه ادّعى الضرورةَ في أول المسألة، وكلامُنا ليس إلا المنع من تلك الدعوى.

ثم إن سلّمنا أنّ ذاتَه مقتضيةٌ للمدرَكية ولكن لمَ لا يجوز أن يقال: ذلك الاقتضاءُ مشروطٌ بصحة الحسّ، وهي على الله محال، فلا جرم امتنع اتصافُه[٦] تعالى بالمدرَكية؟

قوله: هذه الأمورُ معدومةٌ في حق الله تعالى، والمعدومُ لا يتصف بالشرطية.

قلنا: لو صحّ هذا الكلامُ لقدح في جواز الاستدلال بامتناع اللازم على امتناع الملزوم، مثل أن يقال: لو كان للعالم صانعان لزم الفسادُ في العالم، وذلك محال، فالقولُ بالصانعين محال، ومثل أن يقال: لو كان اللهُ تعالى فاعلاً للقبيح لكان جاهلاً أو محتاجاً، وذلك محال، فالقولُ بكونه فاعلاً للقبيح محال.

---

(١) ب، ج: «الاختلاف العظيم فيه».

(٢) قوله: «كونه حياً وبين» سقط من ج.

(٣) كذا في ب، ج: «علّة»، وفي أ: «علته».

(٤) ب، ج: «لهذه».

(٥) ب، ج: «منه».

(٦) ب، ج: «اتصاف الله».

لأن لقائل أن يقول: الجهل والحاجة لمّا كانا محالَيْن على الله تعالى كانا معدومين، فيلزم استحالة وصفهما بكونهما لازمين لكون الله تعالى فاعلاً للقبيح، فإذن بطل قولنا: لو كان فاعلاً للقبيح لكان جاهلاً.

وأجاب صاحبُ هذه الحجّة عن هذا السؤال وقال:

«إنّا قد علمْنا أنّ الداعيَ شرطٌ لصحة كلِّ فعل من كل قادر، ولمّا علمْنا ذلك وعلمنا أنّ الداعيَ إلى القبيح ليس إلا الجهلَ أو الحاجة، وعلمْنا استحالتهما على العالِم الغني حكمْنا باستحالة وقوعِ القبيح منه لاستحالة الداعي عليه إلى القبيح، وفي مسألتنا لم نعلم أنّ الحواسَّ وما يتبعها شرطٌ في إدراك كل حيّ، بل علمْناها شرطاً في إدراك بعض الأحياء، وقلنا: إنه لا يجوز أن يكون شرطاً في الحيّ لذاته؛ لأنها لا تُعقلُ شرطاً في إدراكه تعالى، وما لا يعقل لا يُجعل شرطاً، فوِزَانُ مسألتنا من مسألة القبح[1] أن نعلمَ أنّ الحواسَ شرطٌ في إدراك كلّ حيّ ثم نعلم استحالتَها عليه، فلا شبهةَ في أنه يتبع ذلك لاستحالة[2] كونه مدركاً كما يتبع استحالةَ الداعي إلى القبيح عليه ـ تعالى ـ استحالةُ القبيح عليه منه، فأمّا إذا لم نعلم الحواسَّ شرطاً في إدراك كل حيّ، وأبطلنا أن يكون شرطاً في إدراكه تعالى وجب كونُه تعالى مدركاً عند وجود المدرك».

هذا آخر كلامه بألفاظه.

فنقول له: أَخبِرنا أنك تنفي كون[3] المدركية مشروطةً بصحة الحاسة لأجل أنه لم توجد دلالةٌ تدل على هذا الاشتراط أو لأنه وجدت دلالة دلت[4] على عدم هذا

---

(١) ب، ج: «القبيح».

(٢) ب، ج: «استحالة».

(٣) قوله: «كون» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «تدل».

الاشتراط؟ فإن كان الأول فقد مرّ في أول هذا[١] الكتاب بيانُ ضعف هذه الطريقة، وإن كان الثاني فتلك الدلالةُ ليست إلا أنّ هذه الأمورَ غيرُ حاصلة في حق الله تعالى، وما لم[٢] يكون حاصلًا امتنع جعلُه شرطاً لشيء، وهذه المقدمةُ الأخيرةُ كاذبة؛ لأنّ الجهلَ والحاجةَ غيرُ موجودين في حق الله تعالى مع أنّ فعلَه تعالى للقبيح متوقفٌ على واحد منهما، فظهر بهذا ضعفُ ما قاله هذا المستدلّ.

ومما[٣] احتجّ به جمعٌ من أصحابنا ومن المعتزلة في المسألة أن قالوا: لو لم يصحّ أن يدركِ اللهُ تعالى المدرَكات لمَا صحّ أن يعلمها على التفصيل، ولو كان كذلك لمَا صحّ أن يفعلَها على وجهِ الإحكام وفسادُ اللازم يقتضي فسادَ الملزوم، والإشكالُ عليه أنه لا دلالة[٤] على صحة الشرطية الأولى، بل الدلالة قائمةٌ على فسادها؛ لأنّ إدراكَها إنما يصح بعد وجودهما[٥]، والعلمُ المعتبر في جعلها[٦] على وجه الإحكام لا بدّ وأن يكون سابقاً على وجودها، فإذن العلمُ بتفصيلها لا يتوقف على إدراكها وبالله التوفيق[٧].

الفصل الثالث: فيما يعول عليه في هذه المسألة

المعتمد طريقان:

الأول: ما ذكره الإمامُ الغزالي[٨]، وهو أن قال: نحن نعلم بالضرورة أنّ السميعَ

---

(١) قوله: «هذا» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «لا».

(٣) ج: «وما».

(٤) زاد في ب، ج: «لا» وسقطت من أ.

(٥) ب، ج: «وجودها».

(٦) ب، ج: «فعلها».

(٧) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٨) هو حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، توفي سنة ٥٠٥هـ.

البصيرَ[١] أكملُ ممن لا يكون سميعاً ولا بصيراً، والواحدُ منا سميعٌ وبصير[٢]، فلو لم يكن الباري تعالى لذلك[٣] لزم أن يكون الواحدُ منا أكملَ من الباري تعالى، وذلك معلوم الفساد بالضرورة، فوجب القطعُ بكونه تعالى سميعاً بصيراً.

فإن قيل: ما المعنيُّ بالكمال والنقص؟

ثم لمَ قلتم: بأنّ[٤] السميعَ والبصيرَ أكملُ ممن لا يكون كذلك؟

ثم لمَ قلتم: إنه يستحيل أن يكون الواحدُ منّا أكملَ من الله تعالى من بعض الوجوه؟

ثم هذا معارضٌ بالحسنِ والشجاعة والذكورة وسائرِ الكمالات المعتبرة في حق الأجسام الممتنعِ إثباتُها في حق الله تعالى، فلئن قلتم: إن هذه الكمالاتِ مشروطةٌ بكون المتصف بها جسماً فلا جرم امتنع ثبوتُها في حق الله تعالى.

فنقول: فيجب عليكم أن تثبتوا[٥] أن هذه الإدراكاتِ غيرُ مشروطة بكون المتصف بها جسماً؛ لأن بتقدير كونها كذلك لا يلزم من كونها كمالاتٍ وجوبُ اتصافِ ذات الله تعالى بها، لكنكم ما بيّنتم أنّ هذه الكمالاتِ غيرُ مشروطة بكون المتصف بها جسماً، أقصى ما في هذا الباب أنكم بيّنتم أنّ هذه الإدراكاتِ أمورٌ زائدة على تأثر[٦] الحاسة من هذه المحسوسات، لكن لا يلزم من هذا القدر كونُ هذه الإدراكات بحيث يكون القابلُ لها غير جسم.

---

(١) ب، ج: «والبصير».

(٢) ب، ج: «بصير».

(٣) ب، ج: «كذلك».

(٤) ب، ج: «إن».

(٥) ب، ج: «تبينوا».

(٦) ب، ج: «تأثير».

فإن قلتم: إنّ حُكمنا باتصاف ذات الله تعالى بالعالِمِيّة والقادرية لا يتوقف على أن نقيمَ الدلالةَ أولاً على أن هذه الصفات غيرُ مشروطة بكون المتصف بها جسماً، فلمَ لا يجوز أن يكون هنا كذلك؟

فنقول: هناك إنما استغنينا عن هذه الدلالة؛ لأنّ[١] الدلالةَ لما[٢] دلّت على أنّ العالَـمَ فعلُ الله تعالى، وثبت أن الفاعل يستحيل منه[٣] الفعلُ المحكم إلا إذا كان عالماً قادراً لا جَرَم أثبتنا كونَه تعالى قادراً عالماً[٤] من غير حاجة إلى بيان أنّ العالِمِيّةَ والقادِريّةَ غيرُ مشروطة بكون المتصف[٥] بها جسمًا، أمّا هنا فلَم يدلّ كونُه فاعلًا على وجوب كونِه مدركاً سميعاً بصيراً، بل الدلالةُ عليه وجوبُ اتصافه بالكمال، وقد ثبت أنّ من الكمالات ما لا يمكن اتصافُه به، فلا جرم وجب علينا أن نبين أنّ هذه الإدراكاتِ هل هي من الكمالات التي يصحّ اتصافُ ذاته بها أم لا والجواب حتى لا يمكننا[٦] أن نحكمَ بعد ذلك بوجوب اتصاف ذاته بها[٧]، فظهر الفرق.

قلنا: أمّا حقيقةُ الكمال والنقص فمتصوّرةٌ لنا على سبيل الضرورة من غير حاجةٍ إلى حَدٍّ ورَسْم، بدليل أن جمهورَ العقلاء يعلمون ببداية عقولهم أنّ العلمَ صفةُ كمال والجهلَ صفةُ نقص، والإبصارَ والإسماعَ[٨] صفتا كمال، والعمى والصمم صفتا نقص، ولولا أنهم متصوّرون ماهية الكمال والنقص على سبيل الضرورة وإلا لمَا جاز ذلك.

---

(١) ب: «أن».

(٢) ب، ج: «كما».

(٣) ب، ج: «أن يصدر عنه».

(٤) ب، ج: «عالماً قادراً».

(٥) ب، ج: «الموصوف».

(٦) ج: «أم لا حتى يمكنّا أن».

(٧) من قوله: «أم لا والجواب حتى» إلى هنا سقط من ب.

(٨) ب، ج: «والسماع».

وبه تقرّر الجوابُ عن المطالبة الثانية.

وأما[١] المطالبةُ الثالثة فالعقلاءُ مضطرّون إلى العلم بأنّ المخلوقَ يستحيل أن يكون أكملَ من الخالق.

وأمّا المعارضةُ بالذكورة والحسن فغيرُ واردة؛ لأنّ هذه الكمالاتِ صفاتٌ يُعلم بالضرورة أنها لا تتقرر إلا في حق الأجسام، فإثباتها في حق غيرُ الجسم غير معقولة، بخلاف السمع والبصر فإنه لا يُعلم بالضرورة امتناعُ ثبوتهما[٢] في حقّ غيرِ الجسم، فلا جرم عُقل إثباتُهما في حق الله تعالى، ظهر الفرق[٣].

لا يقال: السمعُ والبصرُ[٤] لا يحصلان أيضاً إلا مع تأثر الحاسة، وهب أنّا لا نقدر على إقامة البرهان على ذلك، ولكن يكفينا الاحتمال، وعليكم الإبطال.

لأنّا نقول: الأصولُ التي مرّت كافيةٌ في إبطال ذلك.

الطريق الثاني: أن نتمسكَ بإجماع الأمة والآيات الدالة على كونه تعالى مدرِكاً سميعاً بصيراً، وهذه الألفاظُ موضوعةٌ لهذه الإدراكات المخصوصة بدليل أنها متى فقدت قيل: إنه ليس بسميع ولا بصير[٥]، ولا مدرك[٦] ومتى حصلت قيل: إنه سميعٌ بصيرٌ مدرك، وذلك يدلّ على كون هذه الألفاظ موضوعةً لهذه المعاني.

فإن قيل: لا نسلّم أن هذه الإدراكاتِ مغايرةٌ للعلوم المتعلقة بتفصيل المرئيات والمسموعات.

---

(١) ب، ج: «أما».

(٢) ب، ج: «ثبوتها».

(٣) قوله: «ظهر الفرق» سقط من ب، ج.

(٤) ج: «السميع والبصير».

(٥) ب، ج: «ببصير».

(٦) زاد في ب، ج: «ولا مدرك»، وليست في أ.

ولئن[١] سلّمنا ذلك لكن لمَ لا يجوز أن يقال: إنها مشتركةٌ بين الإدراكات والعلوم[٢].

وإن سلمنا أنها غيرُ مشتركة ولكن لا نسلّم إمكانَ حملها على حقائقها؛ لأن هذه الإدراك[٣] لا تحصل إلا مع التأثرات بهذه المدركات[٤].

بيانه: إنّ أظهرَ العلومِ الحاصلة لنا هو العلومُ الحاصلةُ من هاتين الحاسّتين، وإذا كان كذلك صح إطلاق هاتين اللفظتين على هذين العلمين.

ولئن[٥] سلّمنا إمكانَ حملها على حقائقها لكن[٦] بيّنتم في أول الكتاب أنّ التمسّكَ في المسائل العقلية القطعية بالظواهر غيرُ جائز.

قلنا:

أمّا الأول: فقد مرّ تقريره[٧] في أول هذا الفصل[٨].

وأمّا الثاني: فالدلالةُ عليه الدورانُ المذكور في صدر هذا الاستدلال.

وأمّا الثالث: فالدلالةُ عليه ما مرّ في أول هذا الأصل من أنّ حصولَ الإدراك غيرُ مشروط بالتأثر والانطباع.

وأمّا الرابع: فنحن ما ذكرنا ذلك السؤالَ هناك لاعتقادنا أنه لا يمكن الجوابُ

---

(١) ب، ج: «وإن».
(٢) ب، ج: «والعلوم بهذه المدركات».
(٣) ب، ج: «الإدراكات».
(٤) ب، ج: «التأثيرات».
(٥) ب، ج: «وإن».
(٦) ب، ج: «لكنكم».
(٧) كذا في ب، ج: «تقريره»، وفي أ: «تقديره».
(٨) ب، ج: «الأصل».

عنه، بل الجوابُ عنه إجماعُ الأمّة على جواز التمسّك بنصوص الكتاب والسنّة في المسائل[١] القطعية، وفي هذا الموضع كلام طويل.

واحتجّ المخالفُ بأمورٍ خمسة[٢]:

أولها: لو كان الباري تعالى سميعاً بصيراً لكان سمعُه وبصره إمّا أن يكون عينَ ذاته أو يكون زائداً على ذاته، وبتقدير أن يكون[٣] زائداً فإما أن يكون قديمًا أو حادثاً، وبتقدير كونه حادثاً فإمّا أن يكون قائماً به، أو بغيره، أو لا في محل، والأقسامُ بأسْرها باطلة:

أمّا أنه يستحيل أن يكون عينَ ذاته أو يكون أمراً قديماً: لأنّ الإدراك يستدعي مدرَكاً، ولا مدرَك في الأزل، فلا إدراك.

وإنما قلنا: «إنّ الإدراك يستدعي مدرَكاً»؛ لأنّ الإدراك صفةٌ[٤] متعلقة، والصفةُ المتعلقةُ بدون المتعلَّق محال.

لا يقال: هذا باطلٌ بالعالِمِيّة القديمةِ والقادِريّةِ[٥] القديمة.

لأنّا نقول: الفرقُ أنّ العالميةَ يصح تعلّقُها بالمعدوم وبما سيوجد، والقادريةُ يصح تعلّقُها بإحداث الفعل في الوقت الثاني، فأمّا المدركيةُ فيستحيل تعلّقُها بالمعدوم وبما سيوجد، فظهر الفرق.

وإنما قلنا: «إنه لا يدركِ في الأزل» لمَا ثبت أنه لا موجود في الأزل إلا الله تعالى،

(١) ج: «والسنة والمسائل»!
(٢) قوله: «خمسة» سقط من ب، ج.
(٣) ب، ج: «كونه».
(٤) قوله: «صفة» سقط من ب.
(٥) ب: «والقادر».

وهو غيرُ مرئي، وبتقدير كونه مرئيّاً إلا أنّ رؤيتَه تعالى للمحدَثات وسماعَه للكلام المحدَث يستحيل أن يكون حاصلاً في الأزل لاستحالة رؤية المعدوم وسمع المعدوم.

وإنما قلنا: إنه يستحيل أن يكون سمعُه وبصرُه محدَثَين في ذاته لوجهين[١]:

ـ **أمّا أولاً**: فلأنه يلزم كونُه محلّاً للحوادث، وهو محال.

ـ **وأمّا ثانياً**: فلأنه يلزم أن يتغير، والتغيُّرُ[٢] على الله محال.

وإنما قلنا: إنه يستحيل أن يكون قائماً بغيره أو لا في محل؛ لأنه على هذا التقدير لا يكون اللهُ تعالى موصوفاً به، فلا يكون اللهُ تعالى سميعاً بصيراً، إلا أن يقالَ بأنّ المعنى القائمَ بغيره يقتضي له صفةً وحالة[٣]، وحينئذٍ يكون اللهُ تعالى محلّاً لتلك الصفات المتجددة، فيعود المحال، وأيضاً فهذا القسمُ باطلٌ بإجماع الأمّة.

وثانيها: أنه تعالى لو كان مدرِكاً لكان المقتضي لكونه مدركاً هو كونه حيّاً، فلا يخلو: إمّا أن يقتضي ذلك بشرط الحاسة أو بغير شرط الحاسة، والأول محال على الله فيجب أن يستحيل عليه الإدراك، والثاني يقتضي أن لا يتوقف إدراكُنا للمدرَكات على الحاسّة؛ لأن ما اقتضى ذلك في الغائب حاصلٌ في الشاهد؛ إذ معنى الحيّ في الشاهد والغائب[٤] واحد، ولمّا كان ذلك باطلًا فما أدّى إليه مثلُه.

وثالثها: أنه لو كان تعالى[٥] سميعاً بصيراً لكان ذا حسٍّ، وذلك على الله تعالى محال.

---

(١) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

(٢) قوله: «والتغير» سقط من ج.

(٣) ب، ج: «صفة له وحالة».

(٤) ب، ج: «الغائب والشاهد».

(٥) ب، ج: «تعالى لو كان».

ورابعها: لو[١] كان مدرِكاً للطُّعوم والروائح والحرارة والبرودة والألم واللذة لكان شامّاً ذائقاً لامساً آلـماً ملتذّاً؛ لأنه لا معنى للذة إلا إدراك[٢] الملائم، وللألم[٣] إلا إدراك المنافي، وكلُّ ذلك محالٌ على الله تعالى[٤].

وخامسها: وهي[٥] حجةُ الفلاسفة، أنّ السمعَ والبصَر[٦] إمّا أن يكون عبارةً عن انطباع حصولِ صورةِ المرئيّ والمسموع في الرائي والسامع، وإمّا أن يكون أمراً لا يحصل إلا مع هذا الانطباع ولّما كان ذلك في حقّ الله تعالى محالاً استحال اتصافُه بهذه الإدراكات.

والجوابُ عما ذكروه **أولاً** أن نقول: لمَ لا يجوز أن يكون اللهُ تعالى سميعاً بصيراً[٧] بسمع قديم وببصر[٨] قديم، ويكون ذلك السمعُ والبصُر يقتضيان التعلقَ بالمرئيّ والمسموع بشرط حضورهما ووجودهما؟ وهذا هو المعنى بقول أصحابنا في السميع والبصير[٩]: إنه صفةٌ متهيئةٌ لدَرْك ما عُرِضَ عليه.

فإن قال[١٠]: فحينئذٍ يلزم تجدّدُ التعلّقات.

قلنا: وأي بأسٍ بذلك إذا لم تُثبت التعلقاتُ أموراً وجوديةً في الأعيان؟ هذا هو تقريرُ المذهب.

---

(١) ب، ج: «ورابعها أنه لو».
(٢) ج: «دراك».
(٣) ب، ج: «والألم».
(٤) ب، ج: «على الله تعالى محال».
(٥) قوله: «وهي» سقط من ب، ج.
(٦) كذا في ب، ج: «وهي أن السمع والبصر»، وفي أ: «أن السمع والبصيَر».
(٧) قوله: «بصيراً» سقط من ب، ج.
(٨) ب، ج: «قديم وبصيراً ببصر»، وقدَّرنا الواو التي قبل «ببصر» للربط اللفظي.
(٩) ب، ج: «السمع والبصر».
(١٠) ب، ج: «قيل».

ثم إن سلّمنا فسادَ هذا القسم فلِمَ لا يجوز أن يحدثا في ذاته على ما ذهبت الكراميةُ إليه[١].

قوله: يلزم أن يكون محلاً للحوادث.

قلنا: إن عَنَيْت بذلك حدوثَ هذه الصفات في ذاته بعد أن لم تكن حادثةً فيها فهذا هو المذهب، فلِمَ قلتم: إنه محال؟ وإن عنيتم به شيئاً آخر فبينوه[٢] لنتكلم عليه.

وهذا هو الجوابُ عن قوله: «يلزم دخولُ التغيّرِ في صفاته».

والجواب عما ذكروه **ثانياً**: أنّ ذلك لازمٌ على القائلين بأنّ كونَ الباري تعالى مدرِكاً صفةٌ معللةٌ بكونه حيّاً، فأمّا مَن لم يقل بذلك فالإشكالُ غيرُ[٣] وارد عليه.

والجوابُ عما ذكروه **ثالثاً**: أنهم إن عَنَوا بالحسّ هذه الإدراكات فهو المذهب، وإن عَنَوا أجساماً[٤] مخصوصةً فما الدليلُ على أنه يلزم من وجود هذه الإدراكات أن يكون المدرِكُ جسماً؟ وإن عنوا أنه[٥] معنى ثالثٌ فلا بدّ من بيانه.

وهذا هو الجوابُ عن قولهم: «لو كان مدرِكاً للطُّعوم والروائح لكان شامّاً ذائقاً».

والجوابُ عما ذكروه **خامساً**: أنّا بيّنّا أن الإدراك أمرٌ مغايرٌ للانطباع، وأنه غيرُ مشروطٍ به، فاندفع ما قالوه وبالله التوفيق[٦].

---

(١) ب، ج: «ذهب إليه الكرامية».

(٢) ب، ج: «فاذكروه».

(٣) كذا في ب، ج: «غير»، وفي أ: «غيره».

(٤) ب، ج: «عنو به أجساماً».

(٥) ب، ج: «به».

(٦) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

القسم الثاني: في كونه تعالى باقياً

وفيه فصلان:

الفصل الأول: في إثبات البقاء

أثبت أبو الحسين البقاءَ صفةً قائمةً بالباقي، ونفاه القاضي وجمهورُ المعتزلة، وكان شيخي ووالدي رحمه الله[١] يثبته شاهداً و ينفيه[٢] غائباً، وهو مذهب الكعبيّ[٣].

واعلم أنه[٤] قبل الخوض في الدلالة لا بدّ من البحث عن محل النزاع:

فنقول: النزاعُ في هذه المسألة إمّا أن يكون واقعاً في الاستمرار أو في غيره:

أمّا الواقعُ في الاستمرار فهو أن يقال: استمرارُ وجود الشيء هل[٥] هو زائدٌ عليه أم لا؟

وأمّا[٦] الواقعُ في غير الاستمرار فلا يخلو: إمّا أن يكون النزاعُ واقعاً في الحال أو في المعنى:

أمّا في الحال فهو أن يقال: هل[٧] للباقي بكونه باقياً حالةٌ وصفة[٨] مغايرةٌ لاستمرار وجوده أم لا؟

---

(١) قوله: «رحمه الله» لم يرد في ب، ج.

(٢) ج: «أو ينفيه».

(٣) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي (٢٧٣- ٣١٩ هـ) أحد أئمة المعتزلة، ومن نظراء أبي علي الجبائي، كان يرأس طائفة تسمى الكعبية، وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها، من كتبه «الجدل» و «تأييد مقالة أبي الهذيل».

ترجمته في: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٣: ٤٥)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٤: ٣١٣).

(٤) ب، ج: «أن».

(٥) ج: «بل».

(٦) ب: «فأما».

(٧) ج: «بل».

(٨) ب، ج: «صفة وحالة».

وأمّا في المعنى فذلك المعنى إمّا أن يقال: إنه علّةٌ أو يقال إنه[١] شرط:

أمّا العلّة: فإمّا أن يدّعيَ معنًى يكون علةً لذات الجوهر في الزمان الثاني، أو علةً لاستمراره، أو علةً لصفة أخرى جعلت[٢] له بكونه باقياً مغايرة[٣] لاستمراره.

وأمّا الشرط: فهو أن يدعيَ معنًى يكون شرطاً لذات الجوهر في الزمان الثاني، أو لاستمراره، أو للصفة الأخرى.

فهذه ثمانِ[٤] مواضع يمكن وقوعُ الخلاف في كل واحد منها، وربما كان الدليلُ الذي يصلح للبعض لا يكون صالحاً للباقي.

الصورة الأولى: أنّ استمرارَ وجودِ الشيء هل[٥] هو صفةٌ ثبوتيةٌ زائدةٌ على ذات الشيء؟

والحق أنه ليس كذلك؛ لأنه لو كان الاستمرارُ أمراً ثبوتيّاً لكان النفيُ الصَّرف موصوفاً بالصفة الثبوتية، لكن ذلك محال، فكون الاستمرارُ صفةً ثبوتية محال.

بيانُ الشرطية: أنّا نعلم بالضرورة أنّ عدمَ العالم من الأزل إلى وقت حدوثه كان عدماً مستمراً، والمفهومُ من الاستمرار أمرٌ واحد في المعدوم والموجود:

أمّا أولاً: فلأنه يمكن تقسيمُ المستمر إلى المستمرّ بالوجود وإلى المستمر بالعدم، وموردُ القسمة لا بدّ وأن يكون مشتركاً بين القسمين.

وأمّا ثانياً: فلأنّ المعقولَ من الاستمرار كونُ الأمر في أحد الزمانَيْن كما كان في الزمان الآخر.

---

(١) قوله: «يقال إنه» سقط من ب، ج.

(٢) قوله: «جعلت» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «مغايراً».

(٤) «ثمان مواضع» كذا في الأصلين.

(٥) ب، ج: «بل».

وإذا ثبت ذلك فنقول: لو كان الاستمرارُ صفةً ثبوتية لكان في العدم المستمر كذلك، فيكون المعدومُ الصِّرفُ موصوفاً بصفةٍ ثبوتية، ولمّا كان ذلك[1] باطلًا بالضرورة ثبت أنّ الاستمرارَ لا يمكن أن يكون صفةً ثبوتية.

واحتجّ المخالفُ بأن قال: الجوهرُ لم يكن حالَ حدوثه باقياً ثم صار باقياً، فتجدُّدُ كونه باقياً مع عدم تجدُّدِ الذاتِ فدل[2] على أنّ كونَه باقياً أمرٌ زائد على الذات.

والجواب: أن هذا[3] منقوضٌ بأمورٍ أربعة[4]:

أولها: أنه حالَ الحدوث[5] كان حادثاً وفي الزمان الثاني لم يبقَ له وصفُ كونه حادثاً، فزوالُ الحدوث عنه مع بقاء ذاته يقتضي أن يكونَ الحدوثُ زائداً عليه، وذلك محال؛ لأن ذلك الحدوثَ لا بدّ وأن يكون حادثاً، ويلزم[6] التسلسل.

وبالجملة فكما أنّ الاستمرارَ حصل بعد أن لم يكن فالحدوثُ قد زال بعد أن كان، فإن اقتضى الأولُ كونَ الاستمرار زائداً[7] فليقتضِ الثاني كونَ الحدوث زائداً.

وثانيها: وهو أنّ المُعادَ لم يكون معاداً ثم صار معاداً، فيلزم أن يكونَ كونُه معاداً زائداً عليه، وقد التزم القلانسيُّ[8] هنا كونَه عرضاً زائداً.

---

(١) كذا في ب، ج: «ذلك»، وفي أ: «كذلك» ولها وجه.

(٢) ب، ج: «يدل».

(٣) ب، ج: «أن نقول: هذا».

(٤) قوله: «أربعة» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «حدوثه».

(٦) ب، ج: «ولزم».

(٧) ب، ج: «الاستمرار أمراً زائداً».

(٨) هو الإمام أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي، من معاصري الإمام أبي الحسن الأشعري، واعتقاده موافق لاعتقاده، كما يقول ابن عساكر في «تبيين كذب المفتري» ص ٣٨٩، لكنْ علق عليه الإمام الكوثري بقوله: «بل هو متقدم على الأشعري من حيث الذب عن السنة، وأعلى =

وثالثها: وهو أنّ الشيءَ إذا[١] كان موجوداً عند عدم شيءٍ آخر ثم حصل بعد عدم ذلك فقد[٢] توارد عليه كونُه بالنسبة إلى الشيء الثاني قبل ومع وبعد[٣]، فيلزم كونُ القَبْليّة والمعية والبعدية[٤] صفاتٍ زائدة[٥]، وذلك محال؛ لأن تلك الصفات لا تخلو: عن[٦] أن تكون معها[٧] أو بعدها أو قبلها، ولزم التسلسل.

ورابعها: وهو أنّ العَرَضَ الحاصلَ في هذا المحل قد كان يمكن حصولُه في محلٍّ آخر، فبتقدير أن يحصلَ في ذلك المحلّ الآخر كانت ذاتُه حاصلة، ولا يكون حصولُه في المحل الأول[٨] حاصلًا، فيلزم أن يكونَ حصولُه في ذلك المحلّ عَرَضا قائمًا به، ولزم قيام العرض بالعرض[٩]، ولزم التسلسل أيضاً.

ثم الجواب عنه: أنّ المعنى بقولنا: صار باقياً: أنه حصل في الزمان الثاني إمّا محقَّقاً وإمّا مقدّراً، وأنّ الوجودَ الحاصلَ في الوقت الأول لم يبطل في الوقت الثاني، ومجردُ حصوله في الزمان يستحيل أن يكون أمراً ثبوتيّاً لوجهين[١٠]:

أمّا أولاً: فلأنه يلزم أن يكون ذلك الأمرُ الثابتُ أيضاً حاصلاً في الزمان،

= طبقةً منه، وكان لسان السنة قبل رجوع الأشعري عن الاعتزال»، ثم قال: «والأشعري تأخر عنه ذباً عن السنة ووفاةً وإن أدركه سِنّاً».

(١) قوله: «إذا» سقط من ب.

(٢) ب، ج: «ذلك الشيء فقد».

(٣) ب، ج: «وبعد ومع».

(٤) ب، ج: «والبعدية والمعيّة».

(٥) قوله: «زائدة» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «إمّا».

(٧) ب، ج: «مع غيرها».

(٨) ب، ج: «الآخر».

(٩) قوله: «بالعرض» سقط من ج.

(١٠) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

فيكون حصولُه في ذلك الزمان زائداً[١] عليه، ولزم التسلسل.

وأمّا ثانياً: فلأنّ حصولَ الشيء في الزمان نسبةٌ للشيء[٢] إلى الزمان، فلو كانت تلك النسبةُ ثبوتية، وثبوتُ النسبةِ يتوقف[٣] على ثبوت كلٍّ واحد من المنتسبين، لزم أنّ اللهَ تعالى لو خلق شيئاً واحداً من غير أن يوجَدَ معه شيئاً آخر أنّ لا يكون باقياً، وإذا ثبت أنّ الحصول في الزمان ليس أمراً ثبوتيّاً وجب أن لا يكونِ الحصولُ في الزمان الثاني ـ الذي هو كالنوع من الحصول في الزمان ـ أمراً ثبوتيّاً وإلا لزم أن يكون الموجودُ متقدماً بالمعدوم، وهو محال.

الصورة الثانية في أنّا لو قلنا: إنّ الاستمرارَ صفةٌ ثبوتية[٤] فهل للباقي بكونه باقياً صفةٌ أزيدُ من ذلك الاستمرار أم لا؟

والحقُّ أنه ليس كذلك؛ لأنّ تلك الصفةَ مع استمرار الوجود إمّا أن يكون كلُّ واحدٍ منهما محتاجاً إلى الآخر، فيلزم الدور، أو لا يحتاج واحدٌ منهما إلى الآخر، فيلزم صحةُ باقٍ غيرِ مستمر ومستمرٍ[٥] غيرِ باقٍ، وذلك محال أو يحتاج أحدُهما إلى الآخر من غير عكس، ويلزم إمّا صحةُ كونه مستمراً من غير أن يكون باقياً أو بالعكس، وذلك محال.

الصورة الثالثة والرابعة: أن يكون وجودُ الجوهر في الزمان الثاني معللاً بالبقاء أو محتاجاً إليه، وذلك باطلٌ من وجهين:

الأول: أنّ وجودَ البقاء في هذه الحالة محتاجٌ إلى وجود الجوهر لقيامه به، فلو كان وجودُ الجوهر في هذه الحالة محتاجاً إلى البقاء لزم الدور، وهو محال.

(١) ج: «زائد» خطأ.
(٢) ب، ج: «الشيء».
(٣) كذا في ب، ج: «يتوقف»، وفي أ: «زائد» ولها وجهٌ.
(٤) قوله: «ثبوتية» سقط من ب، ج.
(٥) قوله: «ومستمرٍ» سقط من ج.

الثاني[١]: وهو أنّ وجودَ الجوهر في الحالة الثانية عين[٢] وجوده في الحالة الأولى، ووجودُه في الحالة الأولى غنيٌّ عن هذا البقاء، فوجب أن يكونَ وجودُه في الحالة الثانية غنيّاً عنه أيضاً.

ولقائل أن يقول: أمّا الأول فضعيف؛ لأني لا أسلّمُ أنّ البقاءَ محتاجٌ إلى الجوهر.

قوله: لأنه قائمٌ به.

قلنا: لا نسلّم أنه قائمٌ به، ولِـمَ لا يجوز أن يكون البقاءُ موجوداً لا في محل، ثم إنه يقتضي وجودَ الجوهر في الزمان الثاني؟

لا يقال: هذا على خلاف الإجماع؛ ولم[٣] يقل به أحد، وأيضاً فيلزم أن يبقى لأجله كل ما يصح أن يبقى، وفي ذلك استحالةُ عدم الألوان مع بقاء الجوهر[٤].

لأنّا نقول:

أمّا الكلامُ الأول فضعيف؛ لأنّ الدلالةَ تصير سمعيّة، وأيضاً فلا نسلّم أنه لم يقل به أحد، ولا يلزم من عدم العلم بقائله عدمُه؛ لأن ذلك لا يورث إلا ظنَّ حصولِ الإجماع.

وأمّا الكلامُ الثاني فضعيف؛ لأنه بناءً على القول بصحة بقاء الأعراض، وهو باطل.

ثم إن سلّمنا أنّ البقاءَ لا بدّ وأن يكون حالاً في الجوهر لكن لمْ يلزم من حلوله فيه حاجتُه إليه.

---

(١) ب: «والثاني».

(٢) كذا في ب، ج: «عين»، وفي أ: «غير».

(٣) ب، ج: «لأنه لم».

(٤) ب: «مع بقائه الجواهر».

بيانه: أنّ من المحتمل أن يكون البقاء له حقيقة، وتكون تلك الحقيقةُ غنيةً عن الجوهر، ويكون[١] الجوهرُ محتاجاً إلى ذلك البقاء، ومع[٢] ذلك فإنه يكون من لوازم حقيقة البقاء أن تكون حالّةً في ذلك الجوهر، وهذا كما تقوله الفلاسفة في الصورة، فإنها وإن كانت علةً للهَيُولى إلا أنها مع ذلك تكون حالّةً فيها، لا لأن بها حاجةً إلى الهيولى، بل لأنّ من لوازم حقيقتها المخصوصة الحلولَ في الهيولى، فكذلك[٣] هنا.

وأمّا الدليلُ الثاني فضعيفٌ أيضاً؛ لأنّ لقائلٍ أن يقول: أليس أنّ الجوهر حالٌّ[٤] حالَ حدوثه[٥] مقدورٌ للفاعل عندكم أيها الأشعرية؟! وفي الحالة الثانية يستحيل أن يكون مقدوراً مع أنّ ذاتَه في الحالة الأولى عينُ ذاته في الحالة الثانية، فإذا جاز أن يختلف هذا الحكمُ في هاتين الحالتين فلِمَ لا يجوز مثله في الحاجة إلى البقاء؟ وأيضاً فلِمَ لا يجوز أن يقال: أنّ[٦] الجوهرَ حالَ حدوثه كان محتاجاً إلى هذا المعنى لكنه لا يسمّى هذا المعنى في هذه الحالة بقاءً، وإنما سمي بهذا[٧] الاسم في الزمان الثاني؟

وهذه الاعتراضاتُ وإن كان يمكن الجوابُ عنها[٨] إلا أنّ لنا طريقةً أخرى أوضحَ من هذه التي مرّت، وهي أن نقول: القولُ بأنّ البقاءَ مؤثرٌ في وجود الباقي في الزمان الثاني باطلٌ من وجهين:

---

(١) ب، ج: «فيكون».

(٢) في ج: «مع» دون واو.

(٣) ب، ج: «فكذا».

(٤) يبدو أن هذه زائدة.

(٥) كذا في ب، ج: «حدوثه»، وفي أ: «بقاءه».

(٦) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «يسمى هذا».

(٨) ب، ج: «الجواب عنها ممكناً».

الأول: وهو أنّ هذا المؤثرَ إمّا أن يكون باقياً أو لا يكون، فإن[١] كان الأولُ لزم افتقارُه إلى بقاءٍ آخر، ولزم إمّا الدورُ وإمّا التسلسل، ولزم قيامُ المعنى بالمعنى. وإن لم يكن باقياً لزم من وجوب تجدّده وجوبُ تجددِ الجوهر الذي هو معلولُه، وذلك يقتضي أن يمتنعَ حصولُ الجوهر أكثرَ من زمانين.

الثاني: وهو أنّ الجوهرَ حين حدث إمّا أن يكون حدوثُه بقدرة الله أو لا يكون، فإن كان الأولُ استحال[٢] أن يكون وجودُه في الزمان الثاني أثراً لشيءٍ آخر؛ لأنّ وجودَه في الزمان الثاني عين[٣] وجوده في الزمان الأول، والشيءُ الواقعُ بمؤثرٍ يستحيل وقوعُه بعينه بمؤثر آخر.

وإن كان الثاني فهذا قولٌ بأنّ الجوهرَ وجوده معلول علة[٤]، وأنه إنما يستمرّ لاستمرار علته[٥]، وذلك مما لا نزاع فيه لو صحّ القولُ بأنّ وجودَ الجوهر معلولُ علّة، لكن[٦] ذلك باطلٌ باتفاق المسلمين.

وأمّا الصورُ الأربعة[٧] الباقية وهي أن تجعل[٨] البقاءَ علةً أو شرطاً[٩] لكون الجوهر مستمراً أو لكونه باقياً، فذلك باطلٌ من وجهين[١٠]:

---

(١) ب، ج: «يكون باقياً، فإن».

(٢) قوله: «أن يكون» سقط من ب، ج.

(٣) كذا في ب، ج: «عين»، وفي أ: «غير».

(٤) ب، ج: «ذاته»، وتكون المراد بالعلة المذكورة في أ هي «ذاته» المذكورة في ب، ج، لانتفاء غيرها كما الفرض.

(٥) ب، ج: «لاستمراره عليه».

(٦) ب: «ولكن».

(٧) ب، ج: «الصورة الأربعة».

(٨) ب، ج: «يجعل».

(٩) ب، ج: «شرطاً أو علة».

(١٠) ب، ج: «وجوه».

ولقائل أن ينقضَ ذلك بالجوهر، فإنه يستحيل اتصافُه في الوقت الثاني بالكون الذي يخصصه بالحيِّز القاسر[١]، مع أنّ طريقَتكم قائمةٌ فيه.

واحتجّ مثبتو البقاء بأن قالوا: وجدنا الجوهرَ وُجد في الزمان الثاني مع جواز أن لا يكون موجوداً فيه، فلا بدّ له من مرجح، وذلك المرجحُ ليس[٢] إلا البقاء.

أمّا أنه وُجد الجوهر في الزمان الثاني: فالخلافُ فيه كما يحكى مع النظّام، فإنه ذهب إلى أنه لا يبقى.

والدليلُ عليه أمران:

أولهما: أني أعلم بالضرورة أني[٣] أنا الذي كنت موجوداً قبل ذلك.

وثانيهما: أنّ حقيقتَه لمّا كانت محتملةً للوجود في وقتٍ وجب كونُها محتملةً له في كل وقت، وإلا لزم انقلابُ الصحة الذاتية إلى الامتناع الذاتيّ، وهو محال.

وهذه الحجّةُ إنما تستمر[٤] مع القول ببقاء الأعراض.

وأمّا أنه وُجد في الزمان الثاني مع جواز أن لا يوجد[٥]: فالخلافُ فيه مع الجاحظ وابن الروندي[٦] وبعض الكرّاميّة.

والدليلُ عليه: أنّ حقيقتَه قد كانت قابلةً للوجود والعدم معاً، وتلك القابليةُ أمر ثابت لها لذاتها، فوجب أن يبقى على هذا الوجه أبداً، وإلا لزم أن ينقلبَ الممكنُ لذاته واجباً لذاته، وإذا ثبت أنّ حصولَه في الوقت الثاني جائزٌ فلا بد له من مرجِّح،

(١) كذا في ب، ج: «القاسر»، وفي أ: «العاشر».

(٢) ب، ج: «وليس ذلك المرجح».

(٣) قوله: «أني» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «يستمر».

(٥) ب، ج: «توجد».

(٦) ب، ج: «الراوندي».

وذلك المرجحُ إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً فإن كان معدوماً فإمّا أن يكون عَدَمَ القادر أو عدمَ الموجب:

أمّا عدمُ القادر فهو أن يقال: إنه بقي[١]؛ لأنّ القادرَ ما أعدمه، وذلك باطل؛ لأن القادر حين أَعدم فإما[٢] أن يصدر عنه[٣] أمرٌ أو لم يصدر، فإن لم يصدر منه أمرٌ أصلاً كان حال الفعل بعد الإعدام كحاله قبل الإعدام، فكما أنّ قبل الإعدام لم يوجد العدم فكذلك بعد الإعدام، وإن صدر منه أمرٌ فذلك[٤] الأمرُ إمّا أن يقتضِي عدمَ ذلك الباقي أو لا يقتضيه، فإن كان الأولُ كان عدمُ ذلك الباقي لوجود ذلك الشيء لا لإعدام الفعل، وإن[٥] كان الثاني لم يكن ذلك إعداماً للباقي أصلًا.

وأمّا عدمُ الموجب فهو أن يقال: للجوهر ضدٌّ يلزم من دخوله في الوجود عدمُ[٦] ذلك الجوهر، فلا جرم يلزم من عدم ذلك الضدّ استمرارُ وجود الجوهر، وهذا باطل؛ لأنّ إعدامَ الضدّ بالضد محالٌ لوجهين[٧]:

أمّا أولاً: فلأنّ طُرْآنَ الطارئ مشروطٌ بارتفاع الباقي، فلو استند ارتفاعُ الباقي إلى طُرْآنِ الطارئ لزم الدور.

وأمّا ثانياً: فلأنّ المنافاةَ حاصلةٌ من الجانبين، فليس الطارئُ بدفع الباقي أولى من الباقي بدفع الطارئ.

لا يقال: بل الطارئُ بدفع الباقي أولى لوجوهٍ ثلاثة:

---

(١) ب، ج: «إنه إنما بقي».

(٢) ب، ج: «أعدمه إمّا».

(٣) ب، ج: «يكون قد صدر منه».

(٤) ب، ج: «فكذلك».

(٥) ب، ج: «ولو».

(٦) ج: «في الوجود وعدم»!

(٧) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

أولها: وهو أنّ الطارئَ لو عُدِم فإمّا أن يكون[١] عَدمُه حالَ حدوثه أو في الحالة الأخرى، فإن كان الأول لزم الجمعُ بين الوجود والعدم دفعة، وهو محال وإن كان الثاني لزم اجتماعُ الضدَّين زماناً واحداً، وذلك[٢] محال، بخلاف ما إذا عُدِم الباقي حال الطُّرآن فإنه لا يلزم اجتماع العدم والوجود[٣].

وثانيها: وهو أنّ الطارئَ موجودٌ مع السبب، والباقي موجودٌ بدون السبب، والشيءُ الذي يكون مع السبب أقوى مما يكون بدون السبب.

وثالثها: أنّ[٤] الجمعَ بين المِثْلين عندنا جائز، فإذا طرأ سوادان على بياض واحد كان أقوى ـ لا محالة ـ من البياض الواحد.

لأنّا نقول: أمّا الأولُ فلازمٌ عليكم أيضاً؛ لأنّ الباقيَ حالَ طرآن الطارئ إمّا أن يكون معدوماً أو موجوداً، فإن كان معدوماً استحال أن يكون عدمُه لأجل طُرآن الطارئ؛ لأن ما وقع قبل حصول الشيء استحال أن يكون معللاً به، وإن كان موجوداً لزم اجتماعُ الضدَّين.

ثم الجواب: أنّا لا نقول: الطارئُ يوجد ثم يعدم، بل نقول: إنه يصير ممتنعَ الدخول في الوجود لأجل وجود الباقي.

وأمّا الثالث فهو باطلٌ لوجهين[٥]: **أمّا أولاً**: فلاستحالة الجمع بين المِثْلين، **وأمّا ثانياً**: فلأنه يلزم اجتماعُ العلّتين على المعلول الواحد.

فثبت استحالةُ القول بإعدام الضدّ بالضد، وإذا كان كذلك استحال أن يكون بقاءُ الجوهر لأجل عدم ضدّه.

---

(١) قوله: «يكون» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «وهو».

(٣) ب، ج: «الوجود والعدم».

(٤) ب، ج: «وثالثها: وهو أن».

(٥) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

وإن كان موجوداً[١] فإمّا أن يكون قادراً أو معنى، والأولُ باطلٌ لاستحالة كون الباقي مقدوراً، فيستحيل أن يكون بقاؤه لأجل أنّ القادرَ يبقيه.

وأمّا المعنى فإمّا أن يكون هو البقاء أو ما عداه، والثاني باطلٌ لوجهين[٢]:

أمّا أولاً: فلأنه ليس إسنادُ ذلك إلى بعض الأعراض أَولى من البعض، فيقضي إلى أن يجتمعَ على الأثر الواحد مؤثراتٌ كثيرة، وهو محال.

وأمّا ثانياً: فلأنّ لكل[٣] واحد من هذه الأجناس معلولًا على حدة، مثلُ الكون فإنه علّةُ الكائنية، والعلمُ فإنه[٤] علةُ العالِمية، فلو كان مع ذلك علةٌ لكون الجوهر باقياً لزم أن يصدرَ عن العلة الواحدة أكثرُ من حكم[٥] واحد، وذلك محال، فلم يبقَ إلا أن يكون المقتضي لكون الجوهر باقياً هو البقاء، وهو المطلوب.

والجواب أن نقول: لمَ لا يجوز أن يقال: إنه إنما بقي لأنّ الفاعلَ ما أعدمه؟

قوله: يستحيل وقوعُ الإعدام بالفاعل.

قلنا: لا نسلّم.

قوله: لأنّ القادر إمّا أن يقال: إنه صدر عنه شيءٌ أو ما صدر عنه شيء.

قلنا: هذا الكلامُ كما يقدح في الإعدام يقدح في العدم؛

لأنّ لقائلٍ أن يقول: إذا عُدم الشيء[٦] فإمّا أن يقال: إنه حصل أمرٌ أو ما حصل أمر[٧]، فإن لم يحصل فلا[٨] فرق بين ما يقال: إنه ما عُدِم، وبين ما يقال:

---

(١) ب، ج: «وأما الوجودي».
(٢) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.
(٣) ب، ج: «كل».
(٤) قوله: «فإنه» سقط من ب، ج.
(٥) ب، ج: «معلول».
(٦) ب، ج: «الشيء إذا عدم».
(٧) قوله: «أمر» سقط من ب، ج.
(٨) ب، ج: «يحصل أمر فلا».

حصل[١] العدم، وإلا لزم التفاوت بين العدمين، وهو محال. وإن قيل: إنه حصل أمر، فذلك يقتضي دخولَ شيء آخر في الوجود لا عدم شيء كان موجوداً، وكما أنّ هذا الكلامَ باطلٌ فكذلك ما ذكرتموه.

ثم إن سلّمنا ذلك لكن لمَ[٢] لا يجوز أن يقال: إنه بقي؛ لأنّ الفاعلَ يخلق فيه الأكوان[٣] وهي غيرُ باقية، فإذا قطعها عُدِمَ الجوهر وإذا لم يقطعها بقي؟

قوله: ليس البعضُ أَولى من البعض.

قلنا: قد عُرِف[٤] ضعفُ هذه الطريقة.

قوله: يلزم أن يصدرَ عن[٥] العلة الواحدة أكثرُ من معلول واحد.

قلنا: قد بيّنّا في باب الردّ على الفلاسفة أنّ ذلك غيرُ[٦] باطل.

قلنا إن سلّمنا ذلك لكن لِـمَ لا يجوز أن يقال: إنه يبقى لبقاء مؤثره سواءٌ كان المؤثرُ قادراً أو موجباً؟

قوله: لأنّ الباقيَ لا يكون مقدوراً.

قلنا: هذه مقالةٌ[٧] لم يُـعرف بطلانها بدليلٍ فلا يجوز المصير إليه[٨] وبالله التوفيق[٩].

---

(١) ب، ج: «يقال: إنه حصل».

(٢) قوله: «لـمَ» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «الألوان».

(٤) ب، ج: «عرفت».

(٥) ب، ج: «من».

(٦) قوله: «غير» سقط من ب، ج.

(٧) ج: «مقاولة».

(٨) ب، ج: «إليها».

(٩) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

الفصل الثاني: في أن البقاء هل هو صفة قائمة بذات الله تعالى أم لا؟

الحق أنه ليس كذلك لوجهين:

الأول[١]: وهو أنّ تلك الصفةَ إمّا أن يكون بحيث يلزم من تقدير عدمها عدمُ ذات الله ـ تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً ـ أو لا يلزم ذلك، والأولُ محالٌ لوجهين[٢]:

ـ **أمّا أولاً**: فلأنه يلزم كونُه ممكناً لذاته وواجباً بغيره[٣]، فيكون واجبُ الوجود لذاته[٤] ممكناً لذاته وواجباً بغيره[٥]، وذلك محال.

ـ **وأمّا ثانياً**: فلأنّ ذلك البقاءَ إمّا أن يكون قائماً بذات الله تعالى أو لا يكون، فإن كان الأولُ لزم احتياجُه إلى ذات الله تعالى، فيستحيل احتياجُ ذاتِ الله تعالى إليه، وإن كان الثاني كان ذلك قولاً بوجود موجودين قائمين بأنفسهما[٦] واجبَي الوجود، وذلك باتفاقِ المسلمين باطل.

الثاني: وهو أنّ صفاتِ الله تعالى باقية، فيلزم أن يقومَ بها البقاء، ويلزم منه قيامُ المعنى بالمعنى، وهو محال؛ ثم إنّ[٧] ذلك البقاء يكون باقياً أيضاً، فيلزم قيامُ بقاءٍ آخرَ به، ويلزم[٨] التسلسل.

وذكر مثبتو البقاء من أصحابنا عند هذا[٩] الإشكال طرقاً ثلاثة:

---

(١) ب، ج: «لأول».

(٢) ب، ج: «فإن كان الأول فهو محال».

(٣) ب، ج: «ممكناً لذاته وواجباً لغيره».

(٤) ج: «ممكناً ولذاته».

(٥) ب، ج: «واجباً لغيره».

(٦) ب، ج: «بنفسهما».

(٧) قوله: «إن» سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «ولزم».

(٩) كذا في ب، ج: «عند هذا»، وفي أ: «عن هذه».

الأول: أن صفاته تعالى تبقى ببقاء[١] الذات، وحينئذٍ لا يلزم التسلسلُ ولا قيامُ المعنى بالمعنى.

لا يقال: لو جاز أن تبقى الصفاتُ ببقاء الذات جاز أن يَعلم الصفاتِ بعلم الذات، ويقدر بقدرة الذات، ويحيا[٢] بحياة الذات حتى يكونَ كلُّ واحدة من الصفات حيّاً عالماً قادراً، فيكون كلُّ واحد منها إلهاً، تعالى الله عن ذلك علوّاً[٣] كبيراً.

لأنّا نقول: أمّا أولاً: فهذه الصفاتُ مختلفة، وقد بيّنّا في أول الكتاب أنّ قول القائل في الأمور التي تكون مختلفةً بحقائقها: «إنه لمّا جاز الحكمُ الفلانيُّ في بعضها وجب أن يجوزَ في الباقي ذلك؛ لأنه ليس بعضُها بذلك أولى[٤] من بعض» ليست[٥] مقدمة مثبتة.

ثم الفرقُ وهو أنّ صفاتِ الله تعالى ملازمةٌ لذاته تعالى، وإذا كان أحد المتلازمين[٦] باقياً كان الآخرُ كذلك لا محالة، فلا جرم لزم من بقاء الذات بقاءُ الصفات، لكن ليس يلزم من كون أحد المتلازمين قائماً بنفسه وعالماً وقادراً أن يكون الآخر كذلك، فظهر الفرق.

والطريق[٧] **الثاني** ما اختاره الأستاذُ أبو إسحاق، وهو أنّ ذاتَه ـ تعالى ـ باقيةٌ بالبقاء، وصفاته تعالى باقيةٌ لذواتها؛ لأن ذاتَه[٨] تعالى مخالفةٌ لصفاته بالحقيقة، ولا

(١) ب، ج: «بقاء».
(٢) ب، ج: «ويحيى».
(٣) ج: «علو».
(٤) ب، ج: «أولى بذلك».
(٥) قوله: «ليست» سقط من ب، ج، وفي ب، ج: «مثبتة ضعيفة» والمعنى واحد.
(٦) ب، ج: «الملازمين».
(٧) ب، ج: «الطريق».
(٨) ب، ج: «ذات الله».

يلزم من كون الصفة في موضع معللةً بالعلة كونُها في موضع آخر يخالف الأول معللةً أيضاً بالعلة[1]؛ لأنّ المختلفاتِ يجوز أن تختلف في أحكامها.

الطريق الثالث: وهو أنه قام بذات الله تعالى بقاآن، فأحدُ البقائين يقتضي للذات كونَها باقية، والبقاءُ الآخر يقتضي للصفات كونَها باقية، وكلٌّ واحدٍ من البقائين يقتضي كونَ الآخر باقياً.

هذا مجموعُ ما قيل في الاعتذار عن هذا الإشكال، وهي بأسْرها ركيكة:

أمّا الأول: فهو أنّ الصفاتِ إنما تبقى لملازمة الذات[2] لو كانت الذاتُ باقية، وبقاءُ[3] الذات معللٌ بالبقاء الذي هو أحدُ تلك الصفات، فيلزم أن يقال: الذاتُ تبقى لأجل البقاء، والبقاءُ يبقى لأجل الذات، فيلزم الدور.

لا يقال: الدورُ غيرُ لازم؛ لأنّ ذاتَ البقاء يقتضي بقاءَ الذات، وبقاءُ الذات مع الملازمة يقتضي بقاءَ البقاء[4]، فينقطع الدور.

لأنّا نقول: البقاءُ لو لم يكن باقياً لاستحال أن يكونَ علةً لكون الذات الأزليّة الأبدية باقية، فإذن[5] ذلك البقاء لا يكون علةً لبقاء الذات أزلًا وأبداً إلا إذا كان باقياً، فلو كان كونُها باقيةً علةً لبقاءِ البقاءِ لزم الدور.

وأمّا الثاني: فهو ركيك؛ لأنه لمّا عُقل كونُ الصفات باقيةً لأنفسها فلِمَ لا يعقل كونُ الذات باقيةً لنفسها؟ بل هذا أولى؛ لأنّ الذات أقوى من الصفة، فجَعْلُ الذات مستقلةً بنفسها أَولى من جعل الصفة كذلك.

---

(١) قوله: «بالعلة» سقط من ب.

(٢) ب، ج: «لملازمتها للذات أن».

(٣) ب، ج: «فبقاء».

(٤) ب، ج: «الذات».

(٥) ب: «فإن».

وأمّا الثالث: فهو أيضاً ركيك؛ لأنّ كونَ كلٍّ واحد من البقائين علةً لبقاء البقاء المستمر أزلاً وأبداً لا يصحّ إلا إذا كان كلٌّ واحدٍ منهما باقياً، فإذن يتوقف كونُ كلِّ واحدٍ منهما مقتضياً بقاءَ الآخر على كونه باقياً، وحينئذٍ يعود الدور.

وأمّا المثبتون للبقاء غائباً فلا كلام لهم إلا وجوبُ[1] طرد العلّة شاهداً وغائباً.

ونِعْمَ ما كان يقول شيخي ووالدي رحمه الله[2]، وهو أنّ الفرقَ الغائبَ واجبٌ فيستغني عن المقتضي، والشاهدَ جائزٌ فيحتاج إليه، وبالله التوفيق[3].

القسم الثالث: في الكلام في بقية الصفات

وفيه سبعة عشر فصلاً:

الفصل الأول: في وحدة علم الله تعالى وقدرته

نقل إمامُ الحرمين رحمة الله عليه[4] في «الشامل» عن أبي سهلٍ الصعلوكيّ[5] هنا أنه ذهب إلى أنه تعالى عالمٌ بعلومٍ غيرِ متناهية، والذي ذهب إليه جمهورُ الأصحاب أنه تعالى عالمٌ بعلم واحد، قادرٌ بقدرة واحدة، مريدٌ بإرادة واحدة.

واعلم أنّ القاضيَ عوَّل في هذه المسألة على الإجماع، فقال: القائل قائلان: قائلٌ

---

(١) ب: «لوجوب».

(٢) ج: «عمه»، ب: «رح».

(٣) ب، ج: «والله الموفق».

(٤) قوله: «رحمة الله عليه» لم ترد في ب، ج.

(٥) هو الحافظ الفقيه أبو سهل محمد بن سليمان بن محمد بن هارون الحنفي نسباً، العجلي الشافعي مذهباً، (٢٩٦ - ٣٦٩ هـ)، من العلماء بالأدب والتفسير.
ترجمته في: «طبقات الفقهاء الشافعية» لابن الصلاح (١: ١٥٨)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٦: ٢٣٧).

يقول الله[١] تعالى عالمٌ بعلم وقادرٌ بقدرة[٢]، وقائل يقول: الله تعالى ليس عالماً بالعلم ولا قادراً بالقدرة، وكل مَن قال بالقول الأول قال: إنه تعالى عالمٌ بعلمٍ واحدٍ وقادرٌ[٣] بقدرةٍ واحدة، فلو قلنا: إنه تعالى عالمٌ بعلمين أو أكثر، كان ذلك قولاً ثالثاً خارقاً للإجماع، وإنه باطل.

وأمّا الصعلوكيّ فهو مسبوقٌ بهذا الإجماع، فيكون حجةً عليه.

ويمكن أن يُستدلَّ عقلاً فيقال: لو كان تعالى عالماً بأكثرَ من علم واحدٍ[٤] لكان إمّا أن يكون عالماً بعلومٍ متناهيةٍ أو بعلومٍ غير متناهية، والأولُ باطل؛ لأنه إمّا أن يوجد في تلك العلوم ما يكون متعلِّقاً بمعلوماتٍ غيرِ متناهية أو لا يوجد، والأولُ باطلٌ لأنّ سائرَ العلوم إمّا أن يكون متعلّقاً بمعلومات ذلك العلم أو لا بمعلومات ذلك العلم، والأولُ باطل؛ لأنّ في العلم الأول غُنيةً عن البواقي، والثاني يقتضي الزيادةَ على ما لا نهاية له.

وأمّا إن لم يوجد في تلك العلوم ما يتعلق شيءٌ منها بما لا نهايةَ له كان هناك علومٌ متناهيةٌ يتعلق[٥] كلُّ واحد منها بمعلوماتٍ متناهية، والمتناهي إذا ضوعف ضوعف[٦] مراراً متناهية كان المجموع متناهياً، فمعلوماتُ الله تعالى بأسرْها متناهية، هذا خُلف.

وأمّا[٧] إن كانت العلومُ غيرَ متناهيةٍ لزم دخولُ ما لا نهايةَ له في الوجود، وذلك

---

(١) ب، ج: «يقول بأن الله».

(٢) ب، ج: «عالم بالعلم قادر بالقدرة».

(٣) ب، ج: «واحد وقادر».

(٤) في أ: «واحداً».

(٥) قوله: «يتعلق» سقط من ب، ج.

(٦) قوله: «ضوعف» سقط من ب، ج.

(٧) في ج: «أما» دون واو.

محال؛ لأنّ كلَّ ما دخل في الوجود فهو محتملٌ للزيادة والنقصان، وكلُّ ما كان كذلك فهو متناهي[١].

ولقائل أن يقول على هذه الحجة: قوله: الزيادةُ على غير المتناهي محالٌ ممنوع[٢].

بيانُه: أنّ الأشخاصَ الممكنةَ من كلِ نوعٍ وحدةٌ غيرُ متناهية، فالأشخاصُ الممكنةُ من كل نوع على الجمع يكون ما لا نهايةَ له مكرراً[٣]، وذلك يدفع ما ذكرتموه وبالله التوفيق[٤].

الفصل الثاني: في أن كلام الله تعالى واحد

المشهورُ اتفاقُ الأصحاب على ذلك ، ونَقَل أبو القاسم الإسفراينيُّ[٥] منّا عن بعض قدماء أصحابنا أنهم أثبتوا لله تعالى خمسَ كلمات: الأمرَ والنهي والخبر والاستخبار والنداء.

واعلم أنّ هذه المسألةَ إمّا أن يُتكلم[٦] فيها مع القول بنفي الحال، أو مع القول بإثباته:

(١) ب، ج: «متناهٍ».
(٢) ب، ج: «ع».
(٣) قوله: «مكرراً» سقط من ب، ج.
(٤) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.
(٥) هو الأستاذ أبو القاسم عبد الجبار بن علي بن محمد حسكان الإسفراييني، صاحب الأستاذ أبي إسحاق. أستاذ إمام الحرمين في الكلام، صنَّف في علمي الأصول والجدل، كان ورعاً قانتاً عابداً مبرزاً في رأي أبي الحسن الأشعري، ت٤٥٢ هـ.
ترجمته في: «طبقات الفقهاء الشافعية» لابن الصلاح (١: ٥٢٥)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٨: ١١٧).
(٦) ب، ج: «نتكلم».

فإن كان **الأول**: صَعُبت[١] المسألةُ جداً؛ لأنّ وجودَ كل شيء إذا كان[٢] عيْن حقيقته، فإذا كانت حقيقةُ الطلب مخالفةً لحقيقة الخبر كان وجودُ الطلب أيضاً مخالفاً لوجود الخبر أيضاً[٣]؛ إذ لو اتَّحدا في الوجود مع اختلافهما في الحقيقة كان الوجودُ غيرَ الحقيقة، وذلك يقتضي إثباتَ الأحوال.

لا يقال: لا نسلّم أنّ كونَ الكلام خبراً وطلباً حقائقُ مختلفة، بل حقيقةُ الكلام هو الخبر، ألا ترى أنّ مَن طلب من غيره فعلاً أو تركاً فقد أخبر ذلك الغيرَ بأنه لو لم يفعله لعاقَبه؟ أو بأنه فِعْلٌ[٤] يجب الإخلال به[٥]، ومَن استفهم فقد أَخبر انه يطلب منه الإفهام، وإذا صار الكلام كله خبراً زال[٦] الإشكال.

ثم إن سلّمنا اختلافَ هذه الأمور في حقائقها ولكن لا نسلّم أنّ الشيءَ الواحدَ يستحيل أن يكون خبراً طلباً[٧].

بيانه: أن إنساناً لو قال لبعض عبيده: متى قلتُ لك: افعلْ، فاعلمْ اني أطلبُ منك الفعل، وقال لآخر: متى قلتُ لك هذه الصيغة فاعلمْ أني أطلب منك الترك، وقال لآخر[٨]: متى قلتُ لك هذه الصيغة فاعلمْ أني أخبر عن كون العالم حادثاً؛ فإذا حضروا بأسْرهم وخاطَبهم دفعةً واحدةً بهذه الصيغة كانت تلك الصيغةُ الواحدةُ أمراً نهياً خبراً معاً، فإذا عُقل ذلك في الشاهد فليُعقل مثلُه في الغائب.

---

(١) ب، ج: «ضعفت».
(٢) قوله: «إذا كان» سقط من ب، ج.
(٣) قوله: «أيضاً» سقط من ب، ج.
(٤) قوله: «فعل» سقط من ب، ج.
(٥) ب، ج: «يجب على العاقل الإخلال به».
(٦) ب، ج: «خبراً فقد زال».
(٧) ب، ج: «خبراً وطلباً».
(٨) ب، ج: «لثالث».

لأنّا نقول: أمّا القولُ بأنّ كلَّ كلامٍ خبرٌ فليس[١] بشيء؛ لأنّ حقيقةَ الطلب مغايرةٌ لحقيقة حكم الذهن بنسبة أمر إلى أمر، وتلك المغايرةُ معلومةٌ بالضرورة، ولهذا يتطرق التصديقُ والتكذيبُ إلى أحدهما دون الآخر.

وأمّا الثاني فضعيف: لأنّ قولَه: «افعل» ليس في نفسه طلباً ولا خبراً، بل هو صيغةٌ موضوعةٌ لإفادة معنى الطلب ومعنى الخبر، ولا استحالةَ في جعل الشيء الواحد دليلاً على حقائق مختلفة، إنما الاستحالةُ في أن يكون للشيء[٢] الواحد حقائق مختلفة، وكلامُنا إنما هو في نفس حقيقة الطلب وحقيقة الخبر، واستقصاءُ القول في ذلك مذكورٌ في باب الأوامر من كتاب «المحصول من[٣] علم الأصول».

وأمّا إن تكلّمنا على القول بالحال فيجب أن ننظرَ[٤] أنّ الحقائقَ الكثيرةَ هل يجوز أن تتصف بوجودٍ واحدٍ أم لا؟ فإن ثبت جوازُ ذلك فحينئذٍ يجوز أن يكون للصفة الواحدة حقائقُ مختلفة، وإلا بطل القولُ به، وأنا إلى الآن لم يتضح لي دليلٌ فيه[٥] لا نفياً ولا إثباتاً.

والذي يقال في امتناعه: أنّا لو قدّرنا شيئاً واحداً يكون له حقيقتان، فإذا طرأ عليها ما يضادّ إحدى الحقيقتين دون الأخرى لزم أن تُعدمَ تلك الصفةُ من أحد[٦] الوجهين، وأن لا تعدم[٧] من الوجه الآخر ليس بشيء؛ لأنا قد حكينا عن المعتزلة

---

(١) ب، ج: «فهو ليس».

(٢) ب، ج: «الشيء».

(٣) ب، ج: «في».

(٤) ب: «ينظر».

(٥) ب، ج: «فيه دليل».

(٦) ب، ج: «إحدى».

(٧) ب، ج: «يعدم».

في مسألة المعدوم[١] استدلالهم بمثل هذا الكلام على أنّ صفاتِ الأجناس لا تقع بالفاعل، ثم زيّفنا ذلك من وجوهٍ عدّة، وتلك[٢] الوجوهُ بأسرْها عائدةٌ هاهنا[٣].

فهذا هو[٤] الكلامُ على مَن استدلّ على امتناع أن يكون الكلامُ الواحد أمراً نهياً خبراً استخباراً معاً[٥].

وأمّا الذي يدلّ على أنّ الأمرَ كذلك فلا يمكن أن[٦] يعوَّلَ فيه على الإجماع للحكاية التي ذكرها أبو القاسم الإسفرايينيّ، ولم نجد لهم أيضاً[٧] دلالةً عقلية، فبقيت المسألةُ بلا دليل.

الفصل الثالث: في أنه لا يجوز أن يكون الله تعالى موصوفاً بصفة واحدة تفيد فائدة الصفات المختلفة السبعة

اعلم أنّ على القول بنفي الحال فسادُ ذلك معلومٌ بالضرورة على ما قررناه، وأمّا على القول بالحال: فالقاضي رحمه الله[٨] عوَّل في إبطال هذا الاحتمال على الإجماع، وهو أنّ القائلَ في الصفات قائلان: منهم مَن أثبتها ومنهم من نفاها وكلُّ من أثبتها[٩] قال: إنها صفاتٌ متعددة، فالقولُ بأنها صفةٌ واحدة يكون خارقاً الإجماع[١٠].

---

(١) ب، ج: «مسألة إثبات المعدوم».

(٢) في ب: «تلك» دون واو.

(٣) ب، ج: «هنا».

(٤) ب: «فهذا هنا».

(٥) قوله: «معاً» سقط من ب.

(٦) «أن» مكرر مرتين في ج.

(٧) ب، ج: «ولم نجد لهم فيه أيضاً».

(٨) قوله: «رحمه الله» لم يرد في ب، ج.

(٩) قوله: «ومنهم من نفاها وكل من أثبتها» سقط من ب، ج.

(١٠) ب، ج: «للإجماع».

الفصل الرابع: في أن الله تعـالى مع كونه موصوفاً بالمعاني السبع هل هو موصوف بالأحوال السبعة أم لا؟

كان القاضي ومثبتو الأحوال منّا يذهبون إلى أنّ العلمَ القديم معنًى يقتضي له تعالى حالةَ[١] العالمية، وكذلك[٢] القدرةُ والحياة، فيكون ـ على مذهبه ـ له ـ تعالى ـ بحسب كلِّ معنًى حالة[٣].

وأمّا نفاة الأحوال منّا فهم يذهبون إلى أنّ العلمَ نفسُ العالِمِيَّة.

وعلى هذا التقدير ظهر وقوعُ الخلاف بين أصحابنا في أنه تعالى هل[٤] له مع هذه المعاني السبعة أحوالٌ سبعة[٥] أم لا؟ والخلافُ في ذلك مما يجب أن لا يُستحقر، وكان[٦] من حقّهم أن يفردوا هذه المسألة بالذكر ويذكروا كلّ ما يمكن أن يقال من الجانبين، لكني[٧] ما رأيتُ أحداً من أصحابنا أفردَ هذه المسألةَ بالذكر ولا تكلّم فيه[٨] نفياً ولا إثباتاً، ولم يتخلص[٩] أيضاً فيها دلالةٌ قاطعة لا من جانب النفي ولا من جانب الإثبات، فإذن إنما يمكننا[١٠] نفيها بما به تبيّن أنه ليس لله صفةٌ أزيدُ من هذه الصفات التي علمْناها.

---

(١) ب، ج: «صفة».

(٢) ب، ج: «وهكذا».

(٣) في الأصلين: «حاله».

(٤) ب: «بل».

(٥) قوله: «أحوالٌ سبعة» سقط من ج.

(٦) ب، ج: «فكان».

(٧) ب، ج: «لكن».

(٨) ب، ج: «فيها».

(٩) ب، ج: «تتخلص».

(١٠) ج: «يمكنا».

الفصل الخامس: في أنه لو ثبت أن الله تعالى متصف بالأحوال السبعة كما أنه متصف بالمعاني السبعة فالمتعلق بالمتعلق هو المعنى أو الحالة أو هما جميعاً؟

وهذه المسألة[١] لم أرَ أحداً من أصحابنا ذكر صورتها فضلًا عن تحقيق[٢] القول فيها، والذي عندي أن الحالة لا بدّ وأن تكون متعلّقةً بالمعلوم.

وأمّا المعنى فأقوى ما يمكن أن يقال في كونه متعلّقاً بالمعلوم هو أنه لو لم[٣] يكن متعلقاً به لم يكن بأن يوجِبَ العالِمِيّةَ بذلك المعلوم أَولى بأن[٤] يوجبها بمعلوم آخر، لكنك قد علمتَ ضعفَ هذه المقدمة في أول الكتاب.

الفصل السادس: في أن تعلّقات الصفات هل هي أمور ثبوتية[٥]؟

لمن أثبتها أن يقول: المعقولُ من التعلق نسبةٌ مخصوصة بين الصفة وبين متعلقها، فإنّ ذاتَ القدرة أو القادرية وذاتَ المقدور غيرٌ وتعلقَ القادِرية بذلك المقدور غير[٦]، ولذلك يصحّ تعقُّلُ القادريةِ والمقدور مع الذهول عن تعلّق تلك القادرية بذلك المقدور.

وإذا ثبت أنّ هذا التعلقَ معقولٌ مغايرٌ فهو إمّا أن يكون أمراً ثبوتياً أو عدمياً، والثاني باطل؛ لأنّ كونَه غيرَ متعلِّقٍ بذلك المتعلِّقِ أمرٌ عدمي، وذلك معلومٌ بالضرورة، فوجب أن يكون كونُه متعلّقاً أمراً ثبوتيّاً، وذلك الثبوتيُّ إمّا أن يكون

(١) ب، ج: «هذه مسألة».

(٢) ب، ج: «تحقق».

(٣) ب، ج: «أنه لو لم»، وقوله: «لو» سقط من أ.

(٤) ب، ج: «من أن».

(٥) ب، ج: «ثبوتية أم لا».

(٦) من قوله: «وتعلق القادرية بذلك» إلى هنا سقط من ب.

ثابتاً[١] في الخارج أو لا يكون، والثاني باطل وإلا لم يكن الشيءُ في نفسه متعلّقاً، بل غايةُ ما في الباب أنّ الإنسانَ يمكنه[٢] فَرَضَه متعلّقاً كما يمكنه أن يفرض الأبيَض أسودَ، وليس كلامُنا في سبيل[٣] ذلك، إنما كلامنا فيما يكون متعلقاً بالمتعلق حقيقة، فإذن ذلك التعلقَ أمرٌ ثابت في الخارج وهذا هو الدليلُ على أنّ الإضافاتِ أمورٌ ثبوتية.

ولمن نفاها أن يحتجّ بأمرين:

الأول: وهو أنّ ثبوتَ الصفات النسبية تتوقف على كل[٤] واحد من المنتسبين، فلو كان هذا التعلقُ أمراً ثبوتياً لتوقّف ثبوتُه على ثبوت المتعلق، وذلك محال: أمّا في القادرية: فلأنّ المقدورَ إنما يقع بها، فلو كان وجودُه موقوفاً[٥] على تعلقها به مع أنّ ذلك التعلقَ موقوفٌ عليه لزم الدور، وإنه محال، وأمّا في العلم: فلأنّه كان يلزم استحالةُ العلم بالمعدوم[٦].

الثاني: أنّ ذلك التعلقَ لو كان أمراً ثبوتيّاً لكان لا يخلو: إما أن يكون ممكناً أو واجباً، والثاني محال؛ لأن ذلك التعلقَ أمرٌ نسبيٌّ محتاجٌ إلى كلِّ واحد من المنتسبين، فهو إذن ممكن، فله سبب، ولذلك السببِ فيه تأثير، فتأثيرُه فيه إمّا أن يكون زائداً عليه، فحينئذٍ يلزم التسلسل، أو لا يكون زائداً عليه مع أنّ له نسبةً إلى الأثر، وإذا عُقِل ذلك فيه فليعقل مثلُه في تعلّق العلم والقدرة بالمعلوم والمقدور.

---

(١) قوله: «ثابتاً» سقط من ب، ج.
(٢) قوله: «يمكنه» سقط من ب، ج.
(٣) ب، ج: «مثل» وفي الأصل كانه مضروب عليها.
(٤) ب، ج: «على ثبوت كل».
(٥) ب، ج: «توقف وجوده».
(٦) ب، ج: «بالمعلوم».

الفصل السابع: في أن تلك التعلقات إن كانت أموراً ثبوتية فهل تتعدد[١] تلك التعلقات بحسب تعدد المتعلّقات؟

لمن أثبت هذا التعددَ أن يستدلَّ عليه بأنّ تعلقَ علم الله تعالى بهذا المعلوم يصحّ أن يُعقلَ مع الذهول عن تعلقه بالمعلوم الآخر، والأمرُ الواحد يستحيل أن يكون معلوماً مجهولاً معاً، فإذن لتلك المعاني والصفات بحسب كلِّ متعلّقٍ محققٍ أو مقدر[٢] تعلق.

ولمن نفى ذلك أن يقول: علمُ الله تعالى متعلقٌ بما لا نهايةَ له، ولا بدّ وأن يكون عالماً[٣] بالشيء، وأن يكون عالماً بكونه عالماً بالشيء، وهذه المراتبُ غيُر متناهية، فيلزم وجودُ موجوداتٍ لا نهايةَ لها لا مرةً واحدةً بل مراراً كثيرة[٤] لا نهايةَ لها[٥] وبالله التوفيق[٦].

الفصل الثامن: في أن تلك التعلقات هل تتغيّر بتغير المتعلقات؟

اللائق بأصول أصحابنا الاعترافُ بذلك من وجوهٍ ثلاثة[٧]:

أولها[٨]: أنه تعالى كان قادراً من الأزل إلى الآن على[٩] إيجاد الجوهر المعين، فإذا

---

(١) ب، ج: «يتعدد».
(٢) ب، ج: «مقدر أو محقق».
(٣) زاد في أ هنا: «بكونه عالماً»، فيصير مكرراً مع ما بعده.
(٤) قوله: «كثيرة» سقط من ب، ج.
(٥) ب، ج: «غير متناهية».
(٦) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.
(٧) قوله: «ثلاثة» سقط من ب، ج.
(٨) كذا في ب، ج: «أولها»، وفي أ: «منها وهو».
(٩) ب، ج: «إلى».

أوجده استحالَ أن يبقى بعد ذلك قادراً على إيجاده؛ لأنّ الموجودَ لا يمكن إيجادُه ثانياً، فقد انقطع ذلك التعلق.

لا يقال: إنه بقي قادراً بعد[1] ذلك من حيث إنه تعالى قادرٌ على أن يُعدمَه ثم يوجده بعد ذلك مرةً أخرى.

لأنّا نقول: هذا[2] مغالطة؛ لأنّ إيجادَه ابتداءً مغايرٌ لإيجاده على طريق الإعادة، وهو تعالى كان قادراً على إيجادِه ابتداءً، ثم بعد ذلك لا يبقى قادراً على إيجاده ابتداءً، أعني أنه لا يبقى قادراً على عين[3] ذلك الإيجاد المبتدَأ.

وثانيها: وهو أنّ سمعَ الله وبصرَه ما كانا متعلقين[4] بالأشياء قبل وجودها؛ لأنّ المعدومَ لا يكون مسموعاً ومبصَراً[5]، وذلك[6] معلومٌ بالضرورة، ثم إنهما متعلقان بالأشياء بعد تكونها، وذلك تصريحٌ بتجدّد تلك التعلقات.

ولقائل أن يقول: المقتضي لحصول تلك التعلقات لابدّ وأن يتوقفَ في اقتضائه لها على حصول تلك المدركات، وإذا كان كذلك فلِمَ لا يجوز أن يقال: إنّ ذاتَه المخصوصةَ أو كونَه حيّاً يقتضي تلك التعلقات بشرط حصول تلك المدركات ولا يمكن إبطال ذلك بأنه هذا يقتضي وقوع التغير فيه تعالى؛ لأنّ التغيرَ في التعلق لا بدّ من ارتكابه سواءٌ أثبتنا المعنى القديم أو لم نثبته.

والظاهرُ أنّ أصحابَنا إنما أبطلوا ذلك بقولهم: المدركية شاهداً معللةٌ بالمعنى، فيجب غائباً أن تكون معللةً به[7] طرداً للعلّة.

---

(١) ب، ج: «قادراً على إيجاده بعد».

(٢) ب، ج: «هذه».

(٣) ب، ج: «غير».

(٤) ب، ج: «كان متعلقاً».

(٥) ب، ج: «مسموعاً مبصراً».

(٦) ب، ج: «وهذا».

(٧) قوله: «به» سقط من ب، ج.

وقد عرفتَ كلامنا في إثبات الإدراك شاهداً، وبتقدير ثبوته فالقولُ بالقياس باطلٌ على ما مرّ، فهذا موضعٌ مشكلٌ فليتأمَّلْ فيه.

وثالثها: وهو أنّ النسخَ عبارةٌ إمّا عن رفع الحكم أو عن انتهائه، والحكمُ عبارةٌ عن تعلق خطاب الله تعالى. فذلك التعلّق لا بدّ وأن يكون عرضةً التغيير[١].

الفصل التاسع: في أن الصفات هل يجب تغيّرها بتغير المتعلقات؟

اللائقُ بأصولنا[٢] أن لا نحكمَ بذلك، ولكن فيه إشكال، وهو أنّ تغيرّ تلك التعلقات[٣] إمّا أن يكون لأمرٍ أو لا لأمر، والثاني محال؛ لأنّ المتجدّدَ لا بدّ له من مؤثرٍ وذلك المؤثر إمّا أن يكون المتعلِق[٤]، أو المتعلَق، أو شيئاً منفصلاً[٥]، فإن كان الأول: فهو مطلوب، وإن كان الثاني: فهو محال؛ لأنّ تغيرَ المتعلّقِ تابعٌ لتغيّر التعلق، فإن كان تغيّرُ التعلقِ تابعاً لتغير المتعلق لزم الدور، والثالث محال؛ لأنّ الأمرَ المنفصلَ الذي لا تعلقَ له بذلك التعلق يستحيل أن يجعل تغيرُه سبباً لتغيّر التعلق، وهذا مأخذٌ عظيم يُتنبَّه منه على إشكالات عظيمة.

الفصل العاشر: في أنّا لو أثبتنا الأحوال مع المعاني فتلك الأحوال هل هي معلومة أم لا؟

ذهب أبو هاشمٍ إلى أنها غيرُ معلومة ولا مجهولة، وإنما يعلم الذات عليها[٦].

وذهب القاضي إلى أنها وحدَها معلومة، والصحيح ذلك لوجهين:

---

(١) ب، ج: «للتغيرّ».

(٢) ب، ج: «بأصول أصحابنا».

(٣) ب، ج: «المتعلقات».

(٤) ب، ج: «هو التعلق».

(٥) ب، ج: «شيء منفصل».

(٦) ب، ج: «الذات عليها علمها».

الأول: وهو أنه إن لم يكن معلوماً استحالَ الحكمُ عليه بأنه غيرُ معلوم؛ لأن ما لا يُعلم لا يُتَميز عن غيره، وما لا يُتَميز عن غيره استحال أن يحكم العقلُ عليه وحده دون غيره بحكم معيّن.

لا يقال: المحكومُ عليه بهذا الحكم هو الذاتُ على حاله.

لأنّا نقول: المحكومُ عليه بأنه غيرُ معلوم إمّا الصفةُ وحدُها أو الذاتُ على الصفة، فإن كان الأول: فهو المطلوب، وإن كان الثاني: كان باطلاً؛ لأنّ الذاتَ على الصفة معلومةٌ، فالحكم عليها بأنها غير معلومة كذب[1].

الثاني: وهو أنّ العلمَ بكون الذات موصوفةً بتلك الصفة علم بالمركَّب، والعلمُ بالمركب مسبوقٌ بالعلم بمفرداته، فلا بدّ وأن تكون هذه الصفةُ معلومةً وبالله التوفيق[2].

الفصل الحادي عشر: في الصفات الخبرية[3]

وهي اليدان والوجه والعين والجنب والاستواء.

زعم أبو الحسين في أحد قولَيْه أنّ اليدين عبارةٌ عن صفة أخرى وراء القدرة يقع بها الإيجاد على سبيل الاصطفاء، والوجهَ عبارةٌ عن صفة أخرى، والعينَ عبارةٌ عن صفة أخرى سوى البصر، والاستواءَ عبارةٌ عن صفة بها يصير مستوياً على العرش. ووافقه أبو إسحاق الإسفرايني على ذلك، إلا أن الأشعريّ زعم أنه لا طريق إلى هذه الصفات إلا بالخبر، والإسفرايني حاول[4] إثباتَ الصفة المسمّاة باليد بدليل العقل، وزعم في قوله الثاني أنّ المرادَ من اليد القدرة، ومن الوجه الوجود، ومن

---

(١) ب، ج: «كاذب».

(٢) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٣) كذا في ب، ج: «الخبرية»، وفي أ: «الجزئية».

(٤) ج: «حال».

العين البصر، ومن الاستواء الاستيلاء[١]، وهو مذهب القاضي وجمهور المعتزلة، وهو الصحيح.

لنا أنّ الصفاتِ التي تثبتونها لا تسمى بهذه الأسماء لا حقيقة ولا مجازاً؛ لأنّ من شرط كون اللفظ حقيقة في شيء أو مجازاً فيه استعمالُ أهل اللغة تلك اللفظة فيه، وذلك إنما يمكن لو كان[٢] ذلك المعنى معقولًا لهم، وما ذكروه من الصفات غيرُ معقول[٣] لهم، فلا يمكن جعلُ هذه الألفاظِ حقيقةً ولا مجازاً فيها.

ولمن أثبتها أن يتمسّك بالعقل والنقل:

أمّا العقل: فهو أنّ الإيجادَ على سبيل الاصطفاء والإكرام لا بدّ له من صفة مؤثرة، وليست تلك الصفةُ هي القدرة؛ لأن تأثيرها عامّ، فلا بدّ من صفة أخرى.

وأمّا النقل: فهو قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص:٧٥]، فلو كان المخلوقُ باليد مخلوقاً بالقدرة فقط لكانت علةُ هذا الحكم حاصلةً في غير آدم، فتكون العلةُ المنصوصة منقوضة، وإنه غير جائز.

الجواب[٤] عن الأول: أنّ الإيجاد على سبيل الاصطفاء عبارةٌ عن الإيجاد مع إرادة الإكرام، وذلك لا يستدعي صفة أخرى.

وعن الثاني: أنه من الجائز أن تكون العلةُ هي الخلقَ بالقدرة مع إرادة الإكرام، وذلك غيرُ موجودٍ في حقّ غير آدم.

(١) قوله: «الاستيلاء» سقط من ج.
(٢) ب، ج: «يمكن أن لو كان».
(٣) ب، ج: «معقولة».
(٤) ب، ج: «والجواب».

في الفصل الثاني عشر:[١] أنه[٢] تعالى ليس قديمًا بقدم[٣]

ذهب[٤] عبدُ الله بنُ سعيد[٥] وأبو الحسن[٦] في قوله الأول أنّ اللهَ تعالى قديمٌ بقدم، والصحيحُ أنه باطل، وإلا لكان ذلك القِدَمُ قديماً، فيلزم أن يكون قديماً بقدم، ولزم قيام المعنى بالمعنى، والتسلسل[٧].

ولمن أثبت ذلك أن يقولَ: المعقولُ من كونه قديماً مغايرٌ للمعقول من ذاته، فقِدَمُه مغايرٌ لذاته.

والجواب عن ذلك: ما مرّ في مسألة البقاء[٨].

والكلامُ في أنه تعالى ليس واحداً بالوحدة استدلالاً واعتراضاً مثلُ الكلام في هذه المسألة والله الموفق[٩].

---

(١) زيادة في ب، ج: «الفصل الثاني عشر في» وسقطت من أ.

(٢) ب، ج: «أن الله».

(٣) ب، ج: «يقدم».

(٤) ب، ج: «وذهب».

(٥) هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاّب القطان، رأس المتكلمين في البصرة في زمانه، وصاحب التصانيف في الرد على المعتزلة وربما وافقهم، أخذ عنه الكلام داوود الظاهري، وكان يلقب: كلاباً؛ لأنه كان يجر الخصم إلى نفسه ببيانه وبلاغته، ذكره أبو عاصم العبادى فى طبقة أبى بكر الصيرفى ولم يزد على أنه من المتكلمين.
ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١١: ١٧٤)، و«طبقات الشافعية الكبرى» للسبكي (٢: ٢٩٩).

(٦) يعني: الإمام الأشعري رحمه الله تعالى.

(٧) ب، ج: «لزم التسلسل».

(٨) قوله: «البقاء» سقط من ب.

(٩) قوله: «والله الموفق» لم يرد في ب، ج.

الفصل الثالث عشر: فـي أن استغناءه عن الحيّـز والمكـان هل لمعنـى[١] أم لا؟

ذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى ذلك على ما حكاه[٢] عنه إمامُ الحرمين في «الشامل».

لمن[٣] نفى هذه الصفةَ أن يقول: الصفةُ الثبوتيةُ إمّا نفسُ هذا الاستغناء أو علةُ هذا الاستغناء، والأولُ باطل؛ لأنّ الاستغناءَ عن الحيّز والمحل[٤] أمرٌ عدميّ، والثاني أيضاً باطل؛ لأنّ المعنى الوجودي لا يكون علةً للعدمي.

ولمن أثبتها أن يقول: الاستغناءُ عن الحيّز والمكان ليس نفياً محضاً، بل هو إشارةٌ إلى كونه قائماً بنفسه مستقلاً بذاته، وهذا معقولٌ ثبوتيّ، وهذا المعقولُ مغايرٌ لذاته المخصوصة؛لأنا قد نعقل ذلك الاستغناء حالَ ما لا نعقل تلك الذات المخصوصة، فهذا الاستغناءُ إذن صفة.

ويمكن أن يجابَ عنه بأنّ الاستغناءَ عبارةٌ عن كونه[٥] ذاته بحيث يستحيل أن يحصلَ في الحيّز والمحل[٦]، فهاهنا أمورٌ ثلاثة: **إحداها**: المقتضي ، وهو ذاتُه تعالى، وهو أمرٌ ثبوتيّ، **وثانيها**: الاقتضاء، **وثالثها**: نفيُ الحيّز والمحلّ، وهذان الأمران لا يمكن أن يكونا ثبوتيَّين.

---

(١) ب، ج: «هل هو لمعنى».

(٢) ب، ج: «حكى».

(٣) ب، ج: «ولمن».

(٤) ب، ج: «والمكان».

(٥) ب، ج: «كون».

(٦) ب، ج: «والمكان».

الفصل الرابع عشر: في أنه تعالى هل هو كريم بكرمٍ رحيم برحمةٍ؟

نُقل عن عبد الله بن سعيد أنه ذهب إلى ذلك، فإن كان المرجعُ بالكرم والرحمة إلى إرادته ـ تعالى ـ من حيث إنها متعلقةٌ بإيصال النفع أو بدفع الضرر: فالأمرُ صواب، وإن كان المرجع بهما[١] إلى غير الإرادة فذلك مما لم[٢] يمكن إقامةُ الدلالة على إثباته، مع[٣] أنه يمكن أن يكون المرجعُ بهما[٤] إلى الإرادة.

الفصل الخامس عشر: في أنه تعالى هل هو موصوف بإدراك الشمّ والذوق واللمس؟

أثبت القاضي والإمام هذه الإدراكاتِ الثلاثةَ لله تعالى، وزعموا أن لله تعالى خمس إدراكات[٥].

وزعمت المعتزلةُ البصريةُ أنّ كون الله حيّاً يقتضي إدراكَ هذه الأمورِ بشرط حضورها، إلا أبو القاسم بنُ سهلويه[٦]، فإنه نفى كونه تعالى مُدركاً للألم واللذّة، وأمّا الأستاذ أبو إسحاق هاهنا[٧] فإنه نفى هذه الإدراكات عن الله تعالى[٨]. والأول مذهب القاضي والدليلُ على[٩] ما ذكرناه[١٠] في باب السمع والبصر.

---

(١) قوله: «بهما» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «لا».

(٣) كذا في ب، ج: «مع»، وفي أ: «نفي».

(٤) ب، ج: «بها».

(٥) «خمس إدراكات» كذا في الأصلين.

(٦) ج: «سهاويه».

(٧) قوله: «هاهنا» سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «عن الله تعالى هذه الإدراكات».

(٩) ب، ج: «عليه».

(١٠) ب، ج: «ذكرنا».

الفصل السادس عشر: في أخص وصف الله تعالى

ذهب أبو الحسن[(١)] إلى أنه القدرة على الاختراع، واستدل بقوله تعالى حكاية عن موسى عليه[(٢)]: ﴿ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ﴾[(٣)] [الشعراء: ٢٤]، جواباً عن قوله: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء ٢٣] وكونه ربّاً إشارة إلى القدرة على الاختراع، ومنهم من زعم أنّ ذلك هو الاستغناء.

وكل ذلك باطل، بل الصحيح أنه تعالى مخالفٌ لخلقه لذاته المخصوصة.

الفصل السابع عشر: في حصر الصفات

أقوى ما قيل فيه أنّ اللهَ تعالى كلَّفنا بمعرفته، فلا وقع التكليف بالمحال، والطريقُ لنا إلى ذلك[(٤)] ليس إلا أفعالَ الله تعالى، وأفعالُ الله تعالى[(٥)] لا تدلّ إلا على هذا القَدْر من الصفات بدليل أنّا لو قدّرنا ذاتاً موصوفةً بهذا القَدْر من الصفات فإنه يصحّ منه الإلهية، فثبت أنّ ما وراء هذه الصفات لم يوجد عليها دلالة أصلاً، فوجب نفيها، وقد عرفتَ ما يمكن أن يقال على هذه الطريقة وفيها[(٦)].

ـ وليكن هذا آخر كلامِنا في الصفات[(٧)].

---

(١) ب، ج: «الحسين».

(٢) قوله: «عليه» سقط من ب، ج.

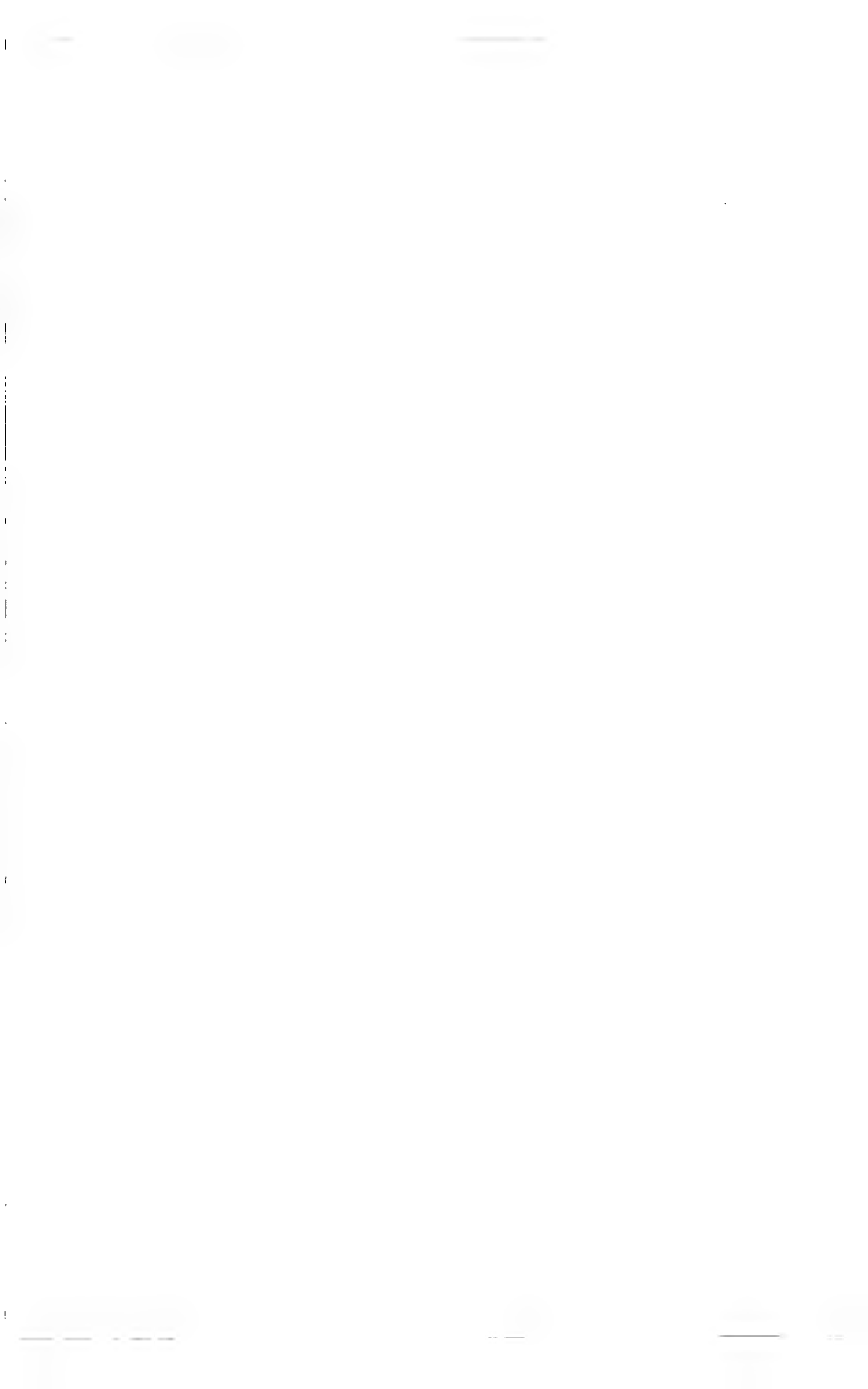
(٣) ب، ج: «﴿ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾».

(٤) قوله: «إلى ذلك» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «وأفعاله».

(٦) قوله: «وفيها» سقط من ب، ج.

(٧) زاد في ب، ج: «والله وليّ الرحمة». وهنا نهاية الجزء الأول من الكتاب بحسب تقسيم النسختين ب، ج. وقد ختمتا بقول الناسخ: «[تم الجزء الأول]، ويليه الجزء الثاني، ولله الحمد على ما أنعم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم [الأعظم]، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم. [قوبل هذا الجزء على الأصل المنسوخ منه حسب الطاقة]». وما بين المعقوفتين من ج دون ب.



فهرس محتويات المجلد الثاني

الموضوع	الصفحة

الموضوع **الصفحة**







